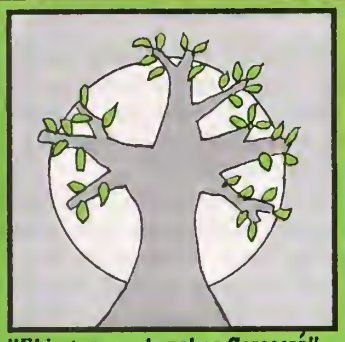
LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

ER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2100depa

LAP STORAGE



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
JUN 18 2002

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• ¡Cien PASOS adelante! 1
• Plenitud y escasez: la subjetividad del reino de Dios 3
Franz J. Hinkelammert
• Racionalidad alternativa ante una nueva depresión mundial 12
Wim Dierckxsens
• Índice histórico de la Revista Pasos 1985-2002 24
• Foro Social Mundial: Porto Alegre 2002 40
• El Jesús histórico en la Teología de la Liberación 43
Pablo Richard
• Un nuevo seminario en el DEI: Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia 50

¡Cien PASOS adelante!

Un paso adelante jalonado por la esperanza no significa que la utopía esté más cerca, sino que los pasos siguientes llevarán más impulso y el camino estará más iluminado para avanzar. Exactamente esa satisfacción constatamos al publicar este número 100 de *Pasos*. Que en cada número que ponemos en circulación se impulsa nuestra esperanza y se ilumina nuestra razón utópica.

En 1985 al lanzar el primer *Pasos* de la Segunda Época, no podíamos garantizar cuántos *Pasos* más podríamos avanzar, puesto que el contexto era muy oscuro, debido sobre todo a la "guerra sucia" altamente represiva que dominaba la región centroamericana. Pero aun en tan oscuras tinieblas, publicamos el primer *Pasos*. Desde entonces, *Pasos* tras *Pasos*, aunque se da uno solo a la vez, esta modesta revista sigue circulando, gracias al impulso que llevan en su camino los múltiples movimientos alternativos de nuestros tiempos.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2002

Nº 100

MARZO
ABRIL

Como ya lo reseñamos en el Editorial del primer número de *Pasos* publicado en 1985, decimos Segunda Época porque la Primera Época de esta revista se publicó durante el gobierno de Salvador Allende en Chile, editada entonces por Hugo Assmann, quien con el golpe de Estado de Augusto Pinochet tuvo que huir al exilio hacia Costa Rica, donde en compañía de un grupo de intelectuales de las ciencias sociales y la teología fundó el DEI en 1976.

Pasos nació en Chile, al interior del movimiento de la teología de la liberación, específicamente en torno al grupo de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina).

Hoy, la revista *Pasos* sigue siendo vocera de primera mano de la teología de la liberación, si bien en su amplia red de colaboradores dispersos por todo el mundo, contribuyen hombres y mujeres de otras ciencias creadores de pensamiento alternativo.

Con profundo agradecimiento ofrecemos a quien nos conduce por el camino del reinado de Dios y su justicia, este número *Cien* de *Pasos*, justamente en el año del 25 aniversario de la fundación del DEI. Con la misma fe y la misma esperanza estampada en el logo de nuestra revista, reafirmamos que "El justo como la palma florecerá" (Sal. 92:12). ■

RIBLA
Nº 37

EL GÉNERO EN LO COTIDIANO

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO
JOSÉ SEVERINO CROATTO
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
CRISTINA CONTI
ENILDA DE PAULA PEDRO
SHIGEYUKI NAKANOSE
GABRIELE CORNELLI
NANCY CARDOSO PEREIRA
CARMIÑA NAVIA VELASCO
SANDRA NANCY MANSILLA
HAROLDO REIMER

RIBLA
Nº 38

RELIGIÓN Y EROTISMO

Cuando la palabra se hace carne

IVONE GEBARA
JOSÉ SEVERINO CROATTO
HAROLDO REIMER
PABLO R. ANDIÑACH
ELSA TAMEZ
JORGE PIXLEY
JORGE LUIS RODRÍGUEZ
SANDRO GALLAZZI
ANNA MARÍA RIZZANTE
NANCY CARDOSO PEREIRA
MARÍA SOAVE BUSCEMI

PLENITUD Y ESCASEZ: LA SUBJETIVIDAD DEL REINO DE DIOS

Franz J. Hinkelammert

1. Plenitud y escasez como orientaciones de la acción

El tema "plenitud y escasez" se refiere a conductas sociales, no a situaciones. Se trata de orientaciones de la acción ancladas en la sociedad. Aunque lo digamos en forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación por el bien común y la orientación por el cálculo individual de la utilidad. No se trata tampoco de polos dualistas de tipo maniqueo, entre los cuales existe un conflicto total en el que un polo tiene que destruir al otro. Sin embargo, se trata de un conflicto que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado por medio de mediaciones. Pero, de todas maneras, se trata de un conflicto y quiero intentar presentar sus elementos.

Hay una escena que aparece en todos los evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Es aquella escena que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Es evidente que esta multiplicación de los panes no es un acto mágico por el cual Jesús produce un montón cuantitativo de panes, de los cuales cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. Ocurre, en cambio, que una multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino resulta del hecho de que todos compartan de un modo tal que hay suficiente para todos.

Gandhi también se refiere a esta plenitud, cuando dice: La India tiene suficiente para que todos puedan vivir, pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos. La plenitud es posible, porque es posible que todos tengan lo suficiente. Amartya Sen constata que ninguna hambruna jamás puede ser explicada mediante una escasez física. La explicación reside siempre en el hecho de que aquellos grupos que aún disponen de víveres, rechazan comerlos en común [1]. Se destruye la plenitud posible y el cálculo de utilidad —el cálculo de escasez— convierte la escasez en catástrofe. Cuando la gran hambruna de Bengala, la cual se produjo después de su colonización por parte de los ingleses en la segunda mitad del siglo XVIII y en la que murieron alrededor de diez millones de personas, Bengala exportaba todavía arroz y trigo.

Ciertamente, respecto a esto podemos hablar con razón de un problema de solidaridad. No obstante, la referencia a la solidaridad puede asimismo oscurecer el problema. En el fondo, el problema del cual se trata no es la solidaridad, pese a que no es posible solucionarlo sin solidaridad. En última instancia, la solidaridad es un valor formal. Sin embargo, a los valores formales siempre les subyace un contenido —una materialidad— que decide sobre su significado. Existe también una solidaridad de los gángsters y en el siglo XIX se hablaba en los EE. UU. de una solidaridad de la "pro-slavery-rebellio" (rebelión en favor de la esclavitud), es decir de una solidaridad de aquellos que defendían el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente por la plenitud. Hay de igual forma la solidaridad de quienes quieren destruir cualquier orientación hacia la plenitud o, para decirlo de esta manera, hacia el bien común.

Se trata entonces del núcleo de contenido que hace posible orientar la solidaridad hacia la plenitud. Quiero intentar sacar a la luz este núcleo de contenido.

---

[1] Ver también Amartya Sen, *La vida y la muerte como indicadores económicos.*

Jesús se refiere a este núcleo con las palabras "reino de Dios" o "reino de los cielos". Este reino de Dios no conforma un "más allá", sino el núcleo de lo terrenal. Por eso, él puede decir: "...el reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc. 17,21) Sin embargo, añade: hay que agarrarlo. No está simplemente allí y allá; está presente como ausencia que hay que transformar en presencia positiva. Cuando una de las figuras del drama de Sartre "Los cautivos de Altona" dice: "el infierno— eso son los otros", no expresa lo contrario que Jesús, sino lo confirma. Si no se agarra el reino de Dios, que está entre nosotros, entonces el otro se transforma en el infierno, que está entre nosotros. Si no queremos que entre nosotros esté el infierno, entonces hay que agarrar el reino de Dios —el reino de los cielos—, que está entre nosotros. El reino de Dios resulta ser el núcleo de lo terrestre.

2. El cielo en la tierra y su realización

Juan Crisóstomo, uno de los padres de la Iglesia, afirmaba en el siglo IV:

> ¡Hay que considerar qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! Yo, dice él, he creado el cielo y la tierra; también a ti te doy poder creador: ¡haz de la tierra un cielo! ¡Tú puedes! [2].

Se trata del problema del reino de Dios como el núcleo de lo terrenal. Lo es realmente y por eso este problema se halla presente en toda la modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad gira alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que con la modernidad, la sociedad es considerada un objeto de una transformación.

Eso empieza con el pensamiento liberal. Ya al comienzo del siglo XVIII, Mandeville brinda los acentos decisivos para los conceptos de armonía en referencia al mercado. Mandeville resume este punto de vista: vicios privados-virtudes públicas. Adam Smith transforma esto en el proyecto de la sociedad burguesa y le confiere un color celeste. Habla de la "mano invisible". La expresión aparece ya en Isaac Newton, quien la usa en relación al orden del sistema planetario guiado por Dios por medio de las leyes naturales. Es de raíz estoica. Con Smith este concepto de orden es aplicado al mercado, cuya armonía es realizada mediante la ley del valor. Esta idea de una armonía preestablecida domina hasta hoy el pensamiento burgués.

No obstante, esta idea no conserva un carácter unívoco. En el *Fausto* de Goethe es Mefistófeles, el diablo, quien se presenta en nombre de esta armonía, esto es como "parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre produce el bien". Se trata evidentemente de una referencia a Mandeville y a la mano invisible de Adam Smith. Pero ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado, gracias a su alianza con Mefistófeles, el "paraíso" en la tierra. Sin embargo, al final los elementos de la naturaleza devoran la obra en el momento en que Fausto cree hacer logrado esta meta. Fausto, ya ciego, escucha el ruido de palas y cree que la obra de construcción sigue. No sabe que el ruido que escucha proviene de aquellos que están cavando su tumba.

Con respecto a esta mística del mercado, surge en el curso del siglo XIX un nuevo humanismo de la praxis. Surge también en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis, no obstante, se dirige en contra de la mística del mercado que pinta a éste como un lugar celeste. El poeta Heinrich Heine expresa esto de manera irónica, cuando dice en un poema: "Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX.

No se trata de lo mismo que afirmaba Crisóstomo en el texto citado antes. Porque Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones". El cielo y la tierra se encuentran ahora separados; además, el orden en la tierra hace que la referencia al cielo esté de más. El cielo se transforma en lo terrenal y ya no hay un reino de Dios que estaría entre nosotros.

Marx seguramente no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine, inclusive lo rechaza. Sin embargo, lo que el poeta manifiesta con palabras poéticas circunscribe igualmente el humanismo de la praxis, el cual Marx visualiza de un modo más diferenciado:

> En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico [3].

Marx es diferenciado. Busca el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión. No quiere construir el cielo en la tierra, sino entender a partir de este núcleo terrenal sus formas divinizadas. No obstante, la meta sigue siendo: cambiar este núcleo terrenal de un modo tal, que ya no hagan falta estas imágenes nebulosas de la religión. El cielo sigue siendo el lugar abandonado para los ángeles y los gorriones. Cielo y tierra se contradicen. Quien afirma la tierra, tiene que abandonar el cielo.

---

[2] De Johannes Chrysostomus, *Homilien über den ersten Brief an Timotheus, über-setzt von J. Wimmer*. Bibliothek der Kirchenväter, Sechster Band, Kempten München, 1880, pág. 209. Agradezco la cita a Norbert Arntz.

[3] Karl Marx, *El capital*. México D. F., 1966, pág. 303, nota 4.

En contra de este humanismo de la praxis aparece un pensamiento nuevo y extremo acerca de la sociedad burguesa. Comienza con Nietzsche, atraviesa el nazismo y el fascismo y marca desde el inicio de la Guerra Fría toda la sociedad burguesa. Es el pensamiento del nihilismo que ahora se extiende. La formulación que le diera Popper, hizo historia:

> La hibris que nos lleva a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a convertir nuestra buena tierra en un infierno —un infierno que solamente seres humanos pueden realizar para otros seres humanos [4].

Aquí se denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía, cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos. Todo ello es visto ahora como Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es satanizado. Se trata de un pensamiento que hoy es dominante. Se desarrolló a través del nazismo y el fascismo, recibiendo la forma hoy dominante del antiutopismo actual.

Pero no se trata de algo obvio. Así, todavía Max Weber rechaza tales propuestas:

> Es exacto —si se lo entiende correctamente— que la política exitosa es siempre "el arte de lo posible". Pero no es menos cierto que muy a menudo lo posible solo se obtuvo porque se procuró lo imposible que está más allá de él [5].

Weber inclusive tiene conciencia del hecho de que restringirse a metas pretendidamente realistas, no es para nada realista. El realismo tiene que incluir la conciencia de que muy a menudo se trata de hacer posible lo imposible. Quien no apunta hacia lo imposible, jamás descubrirá lo que es posible. Ernst Bloch dice: "...apuntar más allá de la meta para dar en el blanco". Lo utópico no es lo irrealista, sino condición de posibilidad de la propia acción realista.

3. La denuncia de la "ética de San Martín"

El antihumanismo, en su formulación popperiana, confirió como su consecuencia al sistema de mercado un carácter celeste tan pronunciado, como ni el propio Adam Smith habría podido imaginar. Lo logró mediante la denunciación de toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años noventa se inventó en Alemania una expresión destinada a resumir todo aquello que se busca denunciar. Esta expresión es "ética de San Martín" [6]. Se refiere a una antigua leyenda sobre San Martín. Éste era un caballero que durante un duro invierno estaba cabalgando. Al lado del camino encontró a un pobre hombre, muriéndose de frío, quien le pidió ayuda. San Martín tomó su abrigo, lo cortó con su espada en dos partes y dio una de ellas al pobre. Prosiguió su camino, pero percibió detrás de sí una brillante luz. Dándose vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo, quien lo saludó.

En Alemania se enseña tradicionalmente esta leyenda a los niños. El día de San Martín, ellos realizan grandes procesiones llevando luces y cantando a San Martín. Celebran la ética del compartir.

En los años noventa se orquestaron campañas dirigidas en contra de lo que se llamó la "ética de San Martín". Fueron orquestadas por las burocracias empresariales y sus representantes. Con la expresión "ética de San Martín" se referían a ese cielo del cual se sostiene que el intento de realizarlo, produce el infierno en la tierra:

> El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior...
> Así, el empresario tiene un etos específico al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: ¡Produzca! ¡Sea útil para su cliente! ¡Sea exitoso! Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto, no existe para él ninguna contradicción: Ambos coinciden. Hacer, en el marco de su razón empresarial, todo lo necesario para mantener "fit" a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino constituye un deber ético [7].

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, saca la conclusión:

> Una ética de San Martín y del compartir como base del orden económico llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor central, el cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar [8].

---

[4] Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, Vorwort, 1974.
[5] Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904) en Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 244.

[6] Ética de San Martín es otra expresión para lo que Max Weber llama la ética de convicción. Weber denuncia la ética de convicción de una manera similar a como se lo hace en los años noventa con la tal llamada ética de San Martín. En ambos casos se trata de una simple totalización de la ética del mercado, la cual queda como única ética.
[7] (*Neue Züricher Zeitung*, 12/13 sept. 1993, pág. 13). Beitrag von Dr. Gerd Habermann, Arbeitsgemeinschaft selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn. Titel: "Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers".
[8] Gerhard Schwarz, Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft), en "Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft". *Informedia-Stiftung* (Köln, 1992), págs. 83-99, aquí: pág. 83.

La solución que se ofrece es:

> En vez de solo compartir solidariamente, conforme al ideal de Martín, el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Según toda la experiencia histórica, la máxima de la acción empresarial ha conseguido mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace de manera masiva, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas... [9].

Mandeville y Adam Smith han retornado, únicamente que ahora se los vincula a un antihumanismo extremo que promete como su resultado un mercado que implica la promesa del cielo en la tierra. Se trata del cielo que se promete como resultado en el caso que ya nadie quiere realizar el cielo.

Ya Dietrich Bonhoeffer había dicho acerca de eso:

> Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquel que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática [10].

En una conferencia en homenaje a Mandeville, quien es de hecho el fundador del pensamiento de la mano invisible, John Maynard Keynes también asume la posición de Mandeville. No obstante, no le otorga el color celeste que nuestros ideólogos le dan:

> Por lo menos por cien años todavía, debemos convencernos de esto: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno, porque lo malo es útil y lo bueno no lo es [11]

Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y de su cálculo de utilidad. Y con eso tenemos la formulación de nuestro problema: lo malo es útil y lo bueno es inútil. Sin embargo Keynes no se refiere al mal como un bien, como lo hace la denunciación de la ética de San Martín. Sigue siendo lo malo. Pero es útil. Lo bueno a su vez sigue siendo lo bueno, solo que es considerado inútil. Esto parece la respuesta a nuestro tema "plenitud y escasez" o "bien común y cálculo de utilidad". Respecto a la "plenitud" y al "bien común", aparentemente no podemos más que cantar un *requiem aeternam Deo*.

Si creemos a Popper y a nuestras burocracias empresariales, lo bueno, entonces, es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la tierra, mientras lo malo es lo bueno. Lo bueno lleva al infierno y lo malo lleva al cielo del progreso. Si, de acuerdo con san Pablo, la raíz de todos los males es el amor al dinero, de acuerdo con las burocracias empresariales la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir, lo bueno. Nietzsche puede decir ahora que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno, son los otros.

4. La paradoja de las utilidades

Esto nos lleva a la necesidad de hablar de la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética no es útil, todo ello es inútil. Pero, ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta surgen concepciones contrarias de la utilidad, las cuales corresponden a los polos de la plenitud y la escasez, el bien común y el cálculo individual de la utilidad.

Quiero presentar este desdoblamiento de la utilidad por medio de algunos textos que provienen de la Edad Media europea y, por tanto, del inicio de la modernidad. Se trata de textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abadesa del siglo XIII. Por un lado, ella sostiene que toda la creación se halla orientada hacia la utilidad de los seres humanos:

> Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede ni vivir ni existir sin ella [12].

> Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* para el ser humano [13].

La naturaleza está conducida "a disposición" y hacia la "utilidad del ser humano". Sin embargo, para Hildegard, justo esta destinación de la naturaleza excluye su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos

> ...compelen al ser humano para el bien de él, a tomarlas en consideración, porque necesita de ellas para no hundirse [14].

> Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo... [15].

Este "juicio de Dios" se encuentra dentro de la realidad. No es Dios quien castiga, sino que Él encarga a su criaturas castigar al ser humano:

---

[9] (*FAZ*, 24. XII. 1993)."Das Teilen und die Moral der Märkte" von Wolfram Weiner.

[10] Dietrich Bonhoeffer, *Bonhoeffer-Auswahl*, 4 Bände, ed. Otto Dudzus. Gütersloh, 1982, Bd. 4, pág. 81.

[11] Según Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris, Seuil, 1990, pág. 167.

[12] Ingrid Riedel, *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1994, pág. 125.

[13] *Ibid.*, pág. 133.

[14] *Ibid.*, pág. 145.

[15] *Ibid.*, pág. 133.

> Y vi que el fuego superior del firmamento derramaba grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además, vi como caía del círculo negro de fuego una especie de neblina, que secó el verde y los frutos de la tierra [16].

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras que el jefe indio Seattle pronunciara, en el año 1855, frente a representantes del gobierno de los EE. UU. en un momento en el cual el genocidio de la población originaria del norte de América estaba plenamente en curso y cuando era previsible su resultado:

> Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: Todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo [17].

Existe una utilidad, si bien no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ocupa en la actualidad un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra "utilidad". La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del calculo de utilidad para todo aquello que es útil para el ser humano. Es útil para el ser humano, respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Éste es la ley destructora que, según san Pablo, conduce a la muerte cuando se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo evidencia al presentar un diálogo entre la dureza de corazón y la misericordia:

De acuerdo con Hildegard, la dureza de corazón manifiesta sobre sí misma:

> No he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Eso no lo voy a hacer jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me pueda ser *útil*. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! [18].

Hildegard hace contestar a la misericordia: "¡Oh!, ser hecho de piedra...".

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual, de la utilidad como cálculo del mercado. No obstante, siguiendo a Hildegard, se expresa como extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo.

En una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad, la dureza de corazón habla un lenguaje más mentiroso. Ahora declara: los vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra, de la dureza de corazón, resulta lo que Bonhoeffer llama la "maldad abismática". Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto.

Precisamente por eso, la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a simple moral. Lo que se afirma es que el cálculo de utilidad, en su lógica abstracta, amenaza los fundamentos de la vida humana y de la naturaleza. La misma naturaleza se rebela en contra de esta amenaza y las catástrofes que resultan son un "juicio de Dios" que habla desde el interior de la vida terrestre.

No hay duda que aquello que Hildegard de Bingen observa en el inicio de la modernidad, es hoy, en un nivel aplastantemente superior, nuestra experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos, que actualmente se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, las cuales de modo inevitable acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Podemos ahora volver a las palabras de Keynes ya citadas, conforme a las cuales " lo malo es útil y lo bueno no lo es". Es claro que esta utilidad del mal es un producto del cálculo de utilidad en el caso en que éste es totalizado. Pero, ¿qué es lo bueno? Igualmente es visible hoy que lo bueno es todo lo necesario para enfrentar las amenazas globales.

Sin embargo, siendo así, lo bueno es útil estando en conflicto con el cálculo de utilidad. Lo que Keynes sostiene, y que aún es opinión dominante, es falso. Lo bueno no es únicamente útil, es asimismo necesario, ya que es el fundamento de la propia posibilidad de la sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no logra disolver la totalización del cálculo de utilidad. Es útil asignar al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad conduce a la tala de los bosques amazónicos, no obstante es útil —y bueno a la vez— no talarlos.

Pero este bueno —que igualmente podemos llamar bien común— trasciende toda calculabilidad y, por eso, también la llamada calculabilidad a largo plazo. Constituye una ética que no es apenas útil, sino condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad mientras su necesidad es comprensible, se trata de una ética del reconocimiento del otro, sea ese otro el ser humano o la naturaleza externa al ser humano como ser natural.

---

[16] *Idem.*

[17] Ver *Diálogo Social* (Panamá) No. 154 (Marzo, 1983).

[18] Según Dorothee Sölle, *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen.* Wuppertal, Hammer Verlag, 1989, pág. 12.

5. Quien ama la vida, la pierde: el núcleo celeste de lo terrestre

Nos ocupamos aquí de la plenitud en los evangelios. En el evangelio de Juan esta plenitud es llamada "vida eterna". No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice: "Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn. 10,10), se refiere a la plenitud, que en otros lugares llama vida eterna.

Según el evangelio de Juan, Jesús expresa el conflicto de las utilidades —entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud— en términos de una paradoja:

> El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna (Jn. 12,25).

Esta paradoja, con variaciones, aparece en todos los evangelios [19].

"El que ama su vida, la pierde". Alude a la vida guiada por un cálculo de utilidad, si éste determina toda la vida. "El que odia su vida en este mundo" Lo que se odia es esta vida limitada al cálculo de utilidad, que se pierde si uno la ama. Y "la vida eterna" es la plenitud de esta vida, la cual desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta lo anterior podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual, estando convencido que esto expresa el sentido de estas palabras de Jesús:

Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. No obstante, quien no ama sino que odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida.

Se trata del punto fijo de Arquímedes que éste no encontró. A eso también se refiere Jesús en dos parábolas cortas:

> El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquél.
> También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra (Mt. 13,44-45).

Antonio de Mello cuenta una pequeña anécdota que nos puede ayudar a interpretar estas parábolas:

> Un monje de la India, que vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se la pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podía vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué? respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalarme la joya a mí [20].

Este "aquello" es el tesoro en el campo de la parábola. Es el punto fijo que Arquímedes buscaba. Es el punto de partida del reino de Dios, que está entre nosotros. Sin embargo, no es la sociedad justa. Este aquello nos empuja para hacer justa la sociedad.

La crítica de la religión, como se la ha efectuado en nuestra sociedad desde el siglo XVIII, siempre ha buscado el núcleo terrestre del cielo. Por eso vive de la imaginación que el cielo se vuelve superfluo en el grado en el cual se reconoce su núcleo interno terrestre y la praxis humana se guía desde este núcleo terrestre como punto de partida. Hoy, nos encontramos frente a los escombros de una modernidad que se orienta de esta manera.

Pero éste es, de igual modo, el momento para descubrir que en el origen cristiano de la modernidad occidental no se trata de algún cielo cuyo núcleo terrestre estaría por descubrirse. Se trata en cambio, desde los orígenes, del núcleo celeste de lo terrenal. Asimismo, hoy podemos descubrir que no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción en conformidad con él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud. Si no lo redescubrimos, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre en lugar del juicio.

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contienen como punto de referencia. Es fácil ver que este reino de Dios, como núcleo terrestre de lo terrenal, tiene parentesco con el Tao de Lao-Tse o el Nirvana de Buda, así como existe un parentesco visible entre la

---

[19] "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará" (Lc. 9,24).
"Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará" (Mt. 16,25).
"Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc. 8,35).

[20] Según Carlos G. Vallés, *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 58.

vida que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Esto sin embargo no se puede reducir a relaciones religiosas, en el sentido que no le atañe a alguien que no viva dentro de tales religiones. Lo que aparece allí en términos de una dimensión religiosa es un conocimiento objetivo de la realidad, el cual tiene validez para todo ser humano independientemente de que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo que une la propia realidad desde adentro. Se trata de un punto de referencia que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar. Por eso, aparece también en el humanismo ateo. Marx le da la siguiente formulación:

> La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [21].

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, sino lo excavamos. Está, pero nadie puede disponer de él. Hace falta asumir su empuje. Haciéndolo, el ser humano se hace sujeto.

Pascal expresa esta paradoja de la utilidad en su apuesta. En la apuesta de Pascal no se trata de si Dios existe o no. Las posiciones de la apuesta son la vida determinada por un cálculo de utilidad y una vida que se orienta por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en el sentido del evangelio de Juan. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

6. La libertad frente al cálculo de utilidad

No se puede vivir, ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse frente al mundo del cálculo de utilidad. Estoy convencido que en la actualidad la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse frente al cálculo de utilidad. No obstante, la modernidad destruyó esta libertad de una forma tan completa, que ni disponemos de una palabra para referirnos a ella. Es la libertad frente a la compulsión por el cálculo de utilidad. La que más la puede expresar es la palabra gratuidad. Pero al significado de esta palabra le falta la relación con lo útil en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, solo que se trata de un "útil" que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

Con respecto a esto, recuerdo un texto de Lévinas que se refiere a la traducción del "Ama a tu prójimo como a ti mismo":

> ¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo" ¿no significa eso, que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, él es como tú". Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres" [22].

Creo que esta traducción de Lévinas puede interpretar de nuevo la paradoja de las utilidades expuesta por Jesús. La vida que se pierde si se la quiere ganar, es precisamente la vida que niega que el prójimo es uno mismo.

Esto tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Hoy existe el intento de buscar la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente esto es lo que se quiere decir cuando se habla de autorrealización. Esta autorrealización, sin embargo, constituye un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo de las estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización únicamente es posible en el otro y junto a él. Pero ello presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Esta utilidad no es calculable, pues rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que consiste en la afirmación del otro —en última instancia, el otro es la humanidad y el cosmos— del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio en favor del otro para que pueda vivir también. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida. Al yo afirmar esta relación, me autorrealizo. Esto implica excluir el asesinato como medio de autorrealización. Aparece por consiguiente un principio de autorrealización, el cual se sigue de un postulado de la razón práctica que sostiene: el asesinato es suicidio.

En la actualidad, estamos enfrentados a una pregunta de este tipo. Surge con base en el hecho de

---

[21] Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos).* México D. F., FCE, 1964, pág. 230. (De: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión).

[22] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée.* Paris, 1986, pág. 144.

que hoy el Occidente entrega todo un continente —o sea: África— a la destrucción por exclusión. Por largos siglos África fue para los países europeos —y después también para EE. UU.— una región de caza de esclavos, la cual los abastecía con el trabajo forzado que ellos ocupaban. Más tarde, en el curso del siglo XIX, fue conquistado como colonia y expoliado. Después de su independencia, a partir de la Segunda Guerra Mundial, África fue obligado a integrarse en el sistema mundial capitalista, estando hoy al borde de una incapacidad de vivir. Occidente lo entrega ahora a su suerte, si bien mantiene el pillaje. Eso es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor cometido por Occidente.

La destrucción de África es el efecto de acciones de Occidente rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es un suicidio. No obstante, ningún cálculo puede comprobarlo. Todos los cálculos de Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. El postulado de la razón práctica, sin embargo, afirma que sí lo es. El Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy, debido a la progresiva globalización del mundo, una expresión más urgente.

Este postulado de la razón práctica no puede derivarse en términos calculables. Tampoco su inversión puede ser derivada en estos términos, aun cuando constituya la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Esto siempre nos conducirá a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. El postulado de la razón práctica: "el asesinato es suicidio", hace una afirmación acerca de la realidad y sus características. Por tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia que dice algo sobre lo que la realidad es. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: el asesinato no es suicidio. Sigue siendo un juicio de experiencia que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, en consecuencia, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta es: ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Ahora bien, ¿esta totalización del cálculo de utilidad no es suicidio? Efectivamente, es el suicidio en el cual se halla nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces el juicio: el asesinato no es suicidio es falso y encierra una apología del suicidio.

Siendo así, ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: el asesinato es suicidio. Si se sostiene lo contrario, eso solamente se afirma como postulado de la razón práctica.

Esto, no obstante, es análogo a la apuesta de Pascal, la cual llega al mismo resultado.

Sin embargo, en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Únicamente si excluimos el suicidio, se sigue una ética en forma de la necesidad de un deber: no matarás. No se sigue de manera analítica del juicio de experiencia, por el hecho que el suicidio no se puede excluir mediante un juicio analítico.

Esto nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, la cual enfrenta al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero no se puede expresar por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o Estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. Asimismo, la llamada *Realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de los Estados. En el caso extremo, ni siquiera el cálculo de utilidad de la humanidad entera es este bien común. Porque inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso justamente comprueba que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Ahora bien, solo en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común. No obstante, en ese caso se trata de solidaridades especificadas por el bien común.

De este modo, a partir del postulado de la razón práctica, resulta un acceso a la ética. No una ética normativa y absoluta, sino el principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Tiene como sus presupuestos:

1) el postulado de la razón práctica: el asesinato es suicidio;

2) el sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado, de la afirmación del sujeto se sigue una ética. Ésta no consiste en un conjunto de normas, sino en una historia de la producción de normas. Éstas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso, esta ética puede ser histórica. En efecto, en cada momento histórico hay que decidir de nuevo cuál es la ética que corresponde a la situación. Sin embargo nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad en la que el asesinato es suicidio. Y no se trata apenas de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido el ateísmo. Por esta misma razón, el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación; es la realidad trascendente que empuja desde dentro de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

La consecuencia es que quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en ella. Éste es el infierno que estamos viviendo. Lo han producido aquellos que denunciaron a todos los que apuntaron a crear el cielo en la tierra.

Anexo

Surge un problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, la utilidad calculada tendría que coincidir con la utilidad para todos. Hasta creo que eso es cierto. Bajo esta perspectiva —trascendental—, la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. No obstante, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se podría estar tentado de concluir lo siguiente: cuanto mejor calcule cada uno su utilidad y en cuanto todos hagan eso, tanto más nos acercaremos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental en la forma de una aproximación asintótica. Considero que esta ilusión trascendental constituye el corazón de la modernidad. Pero ella salta por encima de la *conditio humana,* que es un límite cualitativo que no puede ser dejado de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación de interés propio e interés general hecha por Adam Smith y que llama la "mano invisible". Sin embargo, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo.

Ahora bien, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer la imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*).

Estimo que en la actualidad no puede haber ninguna constitución de una ética sin la solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. No obstante, esta solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen valores que solo pueden ser alcanzados por una acción solidaria y que, por consiguiente, implican la solidaridad. Únicamente se puede respetar al otro y a la naturaleza externa al ser humano en el marco de una acción solidaria. Eso por la razón que estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea sometida de modo irrestricto al cálculo de utilidad. Pero en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles, a pesar de que no son accesibles a un cálculo de utilidad, sino apenas a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Esto, sin embargo, lleva a la conclusión que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (la utilidad para todos incluye a la propia naturaleza), no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Pero, en efecto, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Ellas se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Juzgo a partir de mí, con lo cual se imponen a la consideración mis intereses calculados. No obstante, en el mismo acto descubro que mis intereses calculados se vuelven contra mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de bien común lleva a la conciencia de que yo no puedo ser solo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división que constantemente tiene que ser disuelta.

Esto desemboca en una determinada concepción en referencia al antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, eso tiene que ser visto en esta perspectiva. El ser humano que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro y que, por tanto, él es el mundo. Si destruye el mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la naturaleza externa del ser humano: "ama al mundo (naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición secundaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida.

Nuestra sociedad actual, en cambio, transforma al cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial, lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño parece ser un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, el cual es distorsionado por la enseñanza posterior de la solidaridad. Sin embargo, considero que en realidad el niño aprende la división de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad del bien común de todos, mientras parte de la unidad de ambos. ■

RACIONALIDAD ALTERNATIVA ANTE UNA NUEVA DEPRESIÓN MUNDIAL

Wim Dierckxsens

Nos encontramos hoy en día ante una coyuntura en la cual el crecimiento sostenido de la economía mundial ya no parece ser una realidad tan obvia. Por primera vez desde 1930, nos hallamos ante una recesión mundial con todas las características de transformarse en una depresión. En este clima, la opción de volver a tener una economía marcada por un crecimiento sostenido no parece tan evidente.

Pero, ¿hace falta en realidad el crecimiento económico? Lo que ya hace tiempo para los ecologistas parecía ser una opción evidente: alcanzar un crecimiento cero a fin de evitar los desequilibrios progresivos en la naturaleza que son consecuencia de un crecimiento económico sostenido, resulta para los economistas un teorema imposible (Daly 1996: 192s.). La acumulación de capital solamente es sostenible en tanto exista crecimiento económico. Progreso y crecimiento económico son, en tal caso, sinónimos (Halstead y Cobb, 1996: 197). La racionalidad económica capitalista concibe el desarrollo sostenible de manera exclusiva a partir del crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB). Acumular capital sin crecimiento económico solo es posible con base en la concentración de los ingresos. Este proceso es finito y, tarde o temprano, se estanca. No puede ser un proyecto sostenible a largo plazo. Si la economía no vuelve a crecer, el resultado final será la contracción económica.

Ir en contra del crecimiento económico significa, entonces, ir en contra de la naturaleza misma del capital, o sea, es una opción perversa. De ahí también el postulado de la racionalidad capitalista que sin crecimiento económico no es posible mayor bienestar. Dentro de esta óptica, el bienestar se mide esencialmente por el crecimiento del PIB. Todos los demás indicadores son considerados secundarios y ello se revela con toda claridad cuando ocurre una recesión a nivel mundial. Si este crecimiento es negativo, hay recesión, y si ésta perdura, se habla de una depresión económica. Toda la atención gira en torno a esta crisis y cómo solucionarla. Todo lo demás se considera secundario. Sin solucionar este dilema no se puede resolver nada, al menos no dentro de la racionalidad económica vigente. En el tanto que la crisis no se resuelva la propia racionalidad del sistema podría entrar en crisis, y esto es lo último que pudiera suceder.

La pregunta, sin embargo, es si es posible, dentro de la racionalidad económica vigente, volver al crecimiento económico. ¿No hemos llegado a los límites posibles del crecimiento cuantitativo? La recesión mundial y la imposibilidad de salir de ella dentro de la racionalidad existente, mostrará la necesidad de un cambio de un crecimiento cuantitativo a un desarrollo cualitativo. Lo anterior quiere decir un cambio en la propia racionalidad económica vigente.

1. El anuncio de una nueva depresión mundial sin precedentes

El año 2002 se anuncia con la amenaza de la recesión económica en las principales potencias del mundo. Después de décadas de una política económica keynesiana centrada en la acumulación de capital basada en el crecimiento económico, el neoliberalismo se orientó desde los años setenta, pero sobre todo desde los ochenta, al crecimiento del capital transnacional y financiero fundamentado en la redistribución del ingreso y de los mercados ya existentes

en el mundo. Este modelo de acumulación neoliberal que se perfila bajo el término de globalización, es en esencia una guerra económica por los mercados existentes en favor de las empresas transnacionales y el capital financiero. Esta política ha conducido a la exclusión, el incremento en el grado de explotación del trabajo y la expoliación de las economías periféricas.

En los últimos 25 años del siglo pasado, el neoliberalismo aumentó de modo considerable las transferencias de valor a favor del centro y en detrimento del crecimiento económico en la periferia. América Latina y el Caribe transfirió como excedente a los países centrales una suma superior a los dos millones de millones de dólares, cifra cuya magnitud equivale al PIB combinado de todos los países latinoamericanos y caribeños en 1997. Los países del llamado Tercer Mundo, en su conjunto, transfirieron cuatro millones y medio de millones de dólares en el mismo período. Las transferencias en la década de los noventa fueron tres veces más grandes que las del decenio de los setenta (Saxe-Fernández y Petras, 2001: 104s.; 111.131). La pregunta que surge es: cuán sostenible es semejante proceso de acumulación cimentado en la concentración de la riqueza.

El proceso de apropiación de riquezas y mercados existentes se desarrolla en detrimento del crecimiento económico. En muchos países periféricos, este crecimiento era más elevado que en los propios países centrales. Desde los años setenta, y en particular en los dos últimos decenios, la guerra económica a nivel mundial por los mercados existentes ha restado fuerza a esta dinámica económica en la periferia. La década perdida de América Latina y el Caribe en los años ochenta a partir de la crisis de la deuda externa, es muestra clara de ello. La acumulación originaria en los países llamados en transición del socialismo al capitalismo, no tiene precedente en la historia. El PIB de Rusia, por ejemplo, fue en 1998 menos del 50% que en 1989 (Beinstein, 1999: 250). Y el bombardeo de las monedas de los llamados "Tigres Asiáticos" no solo frenó el crecimiento alto y sostenido en esas naciones, sino causó una fuerte recesión en esa región. Recesión que desembocó en la apropiación masiva de empresas nacionales por parte de las grandes transnacionales. En Corea del Sur, por ejemplo, el capital transnacional destinó más de cincuenta mil millones de dólares a la adquisición de empresas nacionales.

La redistribución de los mercados y del ingreso mundiales ha podido salvar la tasa de ganancia de las transnacionales, no obstante amenaza el crecimiento en las propias potencias. Con el anuncio concreto, a fines del 2001, de una recesión simultánea en EE. UU., Europa y Japón, las posibilidades de repartir el mercado y el ingreso mundiales existentes se tornan cada vez más agresivas. Y una repartición agresiva del ingreso mundial en declive, no hace más que agravar las cosas. La recesión a nivel mundial es la consecuencia última de la concentración de ingresos a escala global. En el entorno de una economía donde la repartición de la riqueza existente es global, prácticamente no existe escapatoria a la recesión la cual arrastrará al mundo entero. En este entorno, las posibilidades de que el crecimiento en unos países compense la recesión en otros se ven muy reducidas. Un "¡sálvese quien pueda!" ahondará la recesión mundial y no salvará, a la larga, a nadie. La recesión no solo será más sincronizada que nunca, sino además de una cobertura geográfica sin precedentes. Una recesión de estas características se prolongará, probablemente, durante años y desembocará por tanto en una nueva depresión mundial sin precedentes.

En febrero del 2001, el 95% de los economistas estadounidenses afirmaban que ni en EE. UU. ni en Europa habría una recesión. Sin embargo, la economía de EE. UU. entró en recesión en marzo de ese año (The Economist, 1. XII. 2001: 76). Aún en setiembre del 2001, esos economistas no esperaban que la recesión perdurara, es decir, esperaban la recuperación inmediata. Pero la recesión no únicamente se dio en ese país, sino también se anunciaba en Alemania, Francia y otros países europeos, en tanto que Japón siguió en recesión. Ahora, en marzo del 2002, los mismos economistas no esperan una recesión a nivel mundial y mucho menos una depresión, no obstante todo indica que de nuevo la minoría tendrá la razón. Los economistas neoclásicos no entienden las causas de la recesión, y menos todavía las de una depresión económica (Krugman, 1999: 155), en todo caso, mientras se sigue creyendo en el modelo neoliberal, la recesión se anunciará en cada vez más países.

2. El carácter sincronizado y alcance mundial de una recesión económica

No es la primera vez que la economía mundial, como un todo, entra en recesión. La expansión de la economía capitalista suele ser cíclica desde sus inicios. Cada país individual muestra una historia de recesiones cíclicas. Desde 1820 se pueden observar estas crisis cíclicas. Lo que es menos común y más reciente en la historia del capitalismo, es el hecho que los ciclos en los países individuales suelen coincidir cada vez más. Se vuelve más y más excepcional que el auge económico en unos países compense las recesiones económicas en otros. Con una creciente sincronización de las crisis individuales, la profundidad de la misma a nivel mundial tiende a acentuarse (Maddison, 1991: 89).

El economista ruso Kondratieff (1926) estudió por primera vez los ciclos y distinguió ondas largas de cincuenta años, ondas medias de siete o nueve años y ondas cortas de tres o cuatro años. Los ciclos económicos se derivan de la forma de agrupar los datos brindados por años individuales. Con base en

la agrupación de las cifras anuales en cifras medias para períodos de tiempo más grandes, se derivan las alzas y bajas de una onda larga. Partiendo de tales agrupaciones estadísticas, Kondratieff descubrió tres grandes ciclos económicos hasta finales de la Primera Guerra Mundial. Su aporte fue principalmente el de una mayor sistematización del material empírico, sin llegar a profundizar en la interpretación causal de los ciclos.

Kuznets (1952) encontró, al introducir más variables, una periodicidad coyuntural más corta con ciclos de unos 22 años. Su aporte se mantiene en la sistematización estadística de las crisis. Schumpeter (1939) desarrolló en los años treinta un sistema estadístico aún más complejo. Su aporte principal, sin embargo, va más allá de la periodización de los ciclos al interpretar éstos. Para él, los períodos de depresión eran parte necesaria del proceso capitalista. Constituían un período de destrucción creativa de capital, durante el cual empresas viejas eran sustituidas a una velocidad creciente por otras nuevas. Keynes busca promover el crecimiento económico basándose en la destrucción acelerada, no de las empresas, sino de la propia riqueza existente. Al acortar la vida media de la riqueza, en términos de valores de uso, se acelera el crecimiento del PIB y la acumulación de capital, o sea, se aumenta la creación de riqueza por su valor. Al estimular así la sustitución cada vez más acelerada de la tecnología y de los productos, es decir de la riqueza bajo forma valor, se acelera un proceso de destrucción creativa. Nuestra tesis aquí es que esta forma de destrucción creativa tiene un límite: la vida media de la tecnología no puede ser negativa.

Mandel (1976: 116-145), en el decenio de los setenta, se interesó básicamente por la interpretación de los movimientos cíclicos y no dedicó mucha atención a la clasificación de la información estadística como tal. En los ciclos largos, los ascensos se caracterizan pór tasas crecientes de ganancia y se deben a la aplicación de innovaciones tecnológicas en los diferentes sectores de la economía. Los descensos, en cambio, se caracterizan por la caída de las tasas de beneficio debido a la aplicación generalizada de las innovaciones tecnológicas. De ahí su tesis de la perecuación de la tasa de ganancia. Cada período de ascenso de la tasa de beneficio se deriva de una nueva revolución tecnológica, mientras que cada período de descenso es producto de la aplicación ya generalizada de ella.

Lo que no se percibe con claridad en la interpretación de Mandel (1976: 114s.), es el carácter finito de la perecuación de la tasa de beneficios. Él (1976: 201) destaca la reducción del tiempo de rotación del capital fijo, pero no percibe nítidamente los límites de la reducción en el tiempo de esa rotación. De este modo se mantiene la expectativa de que la aplicación generalizada de una nueva ola de innovación tecnológica (como la computación y la comunicación en el decenio de los noventa), elevaría de nuevo la tasa de ganancia. La paradoja, no obstante, es que esta novedosa tecnología ha acortado la vida media tecnológica a niveles que rayan con cero (el caso del "software"). El resultado ha sido una rotación sin precedentes del capital fijo y un descenso de la productividad del trabajo. Y, como consecuencia, un descenso todavía más grande de la tasa de beneficio en el ámbito productivo. Con ello, la acumulación de capital depende aún más de la redistribución del ingreso existente, con los efectos recesivos que ello implica.

La periodización cíclica que utilizara Mandel (1976: 104) es parecida a la de Schumpeter. El primer ciclo, que va de 1780 a 1847, se debe a la Revolución Industrial en Inglaterra. El segundo, de 1847 a 1890, a la aplicación generalizada de la maquina de vapor. El tercero, de 1890 a 1939, a la aplicación generalizada de la maquina eléctrica y del motor de combustible. El cuarto ciclo de expansión se inicia en 1948 y concluye hacia finales de los años sesenta, con un ciclo de descenso económico hasta una fecha aún no determinada. Este ciclo se debería a la aplicación generalizada de la electrónica y la energía atómica. La última fase descendente de este gran ciclo se esperaba que terminase en la década de los noventa y que surgiera un nuevo período de ascenso cimentado en la aplicación generalizada de la nueva tecnología de computación y comunicación (Chevallier, 1998). Sin embargo, en vez de volver a subir, la tasa de ganancia en el sector productivo descendió todavía más. La productividad del trabajo bajó en medio del auge de la nueva tecnología, dejando a los economistas la tarea de resolver esta paradoja.

Maddison, quien recupera todos los anteriores esfuerzos, considera que es menos importante la periodización de los ciclos que el análisis de sus causas. Coincide con Mandel en cuanto a la fecha de la declinación del último ciclo que más nos interesa. Maddison, no obstante, desarrolla un análisis estadístico valioso aunque su visión interpretativa es netamente empirista. Las recesiones de las economías nacionales durante la historia del capitalismo, comenta el autor de manera correcta, son siempre más sincronizadas y con ello las recesiones mundiales suelen profundizarse con el tiempo. El resultado de la sincronización de las recesiones en el tiempo y su alcance en el espacio, juntos, conllevan la profundización de las recesiones mundiales así como de sus recuperaciones. Las ondas acostumbran ser más sincronizadas y de una cobertura geográfica de creciente amplitud. La consecuencia es que las recesiones tienden a ser más marcadas y las fases de expansión más notorias. En otras palabras, las cifras de crecimiento económico son mayores en las coyunturas de ascenso (la posguerra) y las tasas de crecimiento negativo menores durante las épocas de crisis (Maddison, 1991: 85-89).

De modo particular, Maddison analiza cómo se internacionalizó la recesión económica a partir de la mundialización de la economía capitalista a través del tiempo. En el primer período histórico del capitalismo, las recesiones en unos países eran compensadas por períodos de ascenso económico en otras naciones. No fue sino hasta fines del siglo XIX que aparecieron los primeros síntomas de una mayor

sincronización en las recesiones. Entre 1876 y 1879 aconteció por primera vez una recesión a nivel internacional que afectó de forma simultánea a un tercio de los países centrales, pero no duró más que un año para el mundo desarrollado (para cuyos países disponía de series estadísticas más completas) en su conjunto.

La recesión económica que acompañó a la Primera Guerra Mundial afectó ya a más del 50% de esos países. Durante el período de ocho años que incluye esa guerra (1914-21), hubo a nivel del conjunto de los países centrales cuatro años (si bien no consecutivos) de crecimiento económico negativo. La Gran Depresión Mundial del decenio de los treinta, por su parte, afectó simultáneamente a más del 75% de los países centrales, recesión ésta que por primera vez en la historia del capitalismo duró más de tres años seguidos, transformándose con ello en la primera depresión a escala mundial (Maddison, 1991: 115-117).

Al sincronizarse las recesiones nacionales, las caídas en las tasas de crecimiento para el conjunto de las economías suelen ser más profundas que en el pasado. A finales del siglo XIX, el pico más bajo de crecimiento para los 16 países centrales en su conjunto alcanzó apenas una tasa negativa del 1%. En aquel entonces, para la mayoría de los países, existían claros márgenes de escape a la crisis y con ello se presentaba el efecto de la compensación. Durante el período de la Primera Guerra Mundial, el pico más bajo de los 16 países centrales juntos alcanzó una tasa de crecimiento negativo superior al 5%. Durante la Gran Depresión de los años treinta la tasa negativa superó el 6,5% y perduró dos años (Maddison, 1991: 113).

Durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, la recesión afectó de forma particular a los países centrales ocupados. La guerra afligió económicamente a unos países, pero creó espacios en otras naciones para un crecimiento compensatorio. Al finalizar la guerra, sin embargo, la recesión alcanzó tanto a los países triunfadores como a los derrotados. No solo Alemania y Japón entraron en recesión, sino también Gran Bretaña y EE. UU. Esta recesión internacional de 1945-46 aquejó a las dos terceras partes de los 16 países centrales. El crecimiento medio negativo de estos 16 países juntos alcanzó una tasa negativa de crecimiento del 11% en 1946, profundidad recesiva no vista antes en la historia del capitalismo (Maddison, 1991:113.115-117).

Las tendencias del pasado permiten hacer ciertas proyecciones para el futuro. Una recesión que se presente en una economía globalizada tenderá a ser más amplia en el espacio y más sincronizada en el tiempo que nunca antes en la historia. Así, una próxima recesión mundial afectará de manera simultánea a un número de países sin precedentes en la historia del capitalismo. Entre 1948 y 1973 hubo un ciclo de expansión económica. Las tasas de crecimiento del Producto Mundial Bruto (PMB) fueron elevadas y sostenidas y de amplia cobertura geográfica. En este período no se dio un solo año de recesión para el conjunto de los 16 países centrales (Maddison, 1991: 113). En 1973 se inició un largo ciclo de desaceleración económica. Desde entonces, la tasa media anual de crecimiento del PMB a nivel mundial ha descendido paulatinamente. Entre 1966 y 1973, esa tasa era todavía de un 5,2%. Entre 1974 y 1980 bajó al 3,4%, entre 1981 y 1990 al 3,1% y entre 1991 y 1999 al 2,8%. En la segunda mitad de los años noventa, y sobre todo desde 1997, la tasa desciende de forma notoria siendo al cierre del siglo apenas del 1% (Beinstein, 1999: 115s.).

A principios del nuevo milenio se manifiesta una nueva recesión a escala mundial no vista desde 1930, cuando la recesión económica tocaba a las puertas de los países centrales. Durante el período de desaceleración económica, entre 1974 y 1999, los países del Grupo de los 7 (G7) en su conjunto mostraron apenas dos años de crecimiento cero: 1975 y 1982. Para 16 países centrales en su conjunto, la tasa de crecimiento tuvo valores negativos en las dos fechas mencionadas. No obstante, a nivel de los países individuales las recesiones son más frecuentes. Así, a EE. UU. le tocó cuatro veces una recesión durante el período referido: 1974, 1975, 1982 y 1991. Japón, por su parte, logró hasta principios del decenio de los setenta tasas de crecimiento superiores al 10%. Después de la recesión de 1974, estas tasas retrocedieron sin cesar hasta llegar a cifras negativas a partir de 1997. Desde la crisis asiática, Japón prácticamente no ha podido salir de la recesión (Beinstein, 1999: 119s.). En lo que toca a Alemania, mostró tasas de crecimiento del 5% hasta principios de los años setenta. Después la economía siguió un patrón descendente, teniendo tasas negativas de crecimiento en 1975, 1982 y 1993.

Los países centrales entran en el 2002 simultáneamente en recesión, lo que significa que la acumulación de capital basada en el crecimiento económico se agotó por completo. Si, al mismo tiempo, la acumulación a partir de la concentración de la riqueza muestra sus límites para profundizarla, la recesión económica desembocará en una crisis de acumulación generalizada que afectará al propio capital transnacional y financiero. Una crisis bursátil generalizada está a la vista, es decir, la quiebra de grandes empresas y bancos está a la vista. En pocas palabras, una nueva depresión mundial se está anunciando.

3. La nueva depresión mundial: fin del neoliberalismo

A principios del nuevo milenio un creciente número de países, ya no únicamente en la periferia sino también en el centro, se hallaban en recesión. De los países centrales, EE. UU., Canadá, Japón, Alemania y Francia mostraron hacia finales del año 2001 tasas negativas de crecimiento. La Unión Europea, en su conjunto, crecía hacia finales del mismo año con una

tasa del 0,4%. EE. UU. creció durante ese año en apenas 0,1% y en Japón siguió la recesión. El marco general de los países centrales revelaba una recesión mundial (The Economist, 22. XII. 2001-4. I. 2002: 128; 2. III. 2002: 98).

En América Latina y el Caribe, las recesiones se han sucedido con regularidad desde la década de los ochenta. Durante el 2001, la economía argentina decreció en un 5%, México en un 1,6%, mientras Brasil rayó con un crecimiento mínimo tras haber sufrido una recesión hacia finales de los noventa. En ese año, en su conjunto, el PIB per cápita de América Latina y el Caribe decreció en un 1,0% (Estay, 2002: 34).

En Asia, donde las economías mostraron un empuje hasta los años noventa, la recesión ha sido la tónica a partir de la crisis asiática en 1997. En el 2001, Hong Kong decreció un 0,3%, Malasia un 1,3%, Singapur un 5,6%, Taiwán un 4,2%, Israel un 2,7% y Turquía nada menos que un 7,1%. China, que creció con tasas superiores al 10% hasta el decenio de los noventa, ha retrocedido en los últimos años, aunque en el 2001 aún creció a un ritmo anual del 7% (The Economist, 22. XII. 2001-4. I. 2002: 130).

Las tendencias para el 2002 indican la extensión geográfica de la recesión y su consecuente profundización a nivel mundial. Todo señala que éste se caracterizará como el año de una nueva recesión económica a nivel mundial. Esta recesión incluirá, de modo paulatino, a un número de países no visto antes en la historia del capitalismo. Con ello, la recesión adquirirá una profundidad sin precedentes. Una nueva gran depresión mundial, más amplia y profunda que nunca, parece estar a la vista. Su amplitud y profundidad probablemente serán de tal magnitud, que inclusive podemos preguntarnos si esta vez el capitalismo tendrá la capacidad de salir de ella. La respuesta dependerá de si existen aún condiciones para volver a estimular el crecimiento económico bajo la racionalidad económica vigente. Si estas condiciones no existen, ello implicaría una crisis no solo del neoliberalismo, sino de la propia racionalidad capitalista.

La respuesta, básicamente, dependerá de si el capitalismo será capaz de apartar la inversión del ámbito especulativo, redistributivo e improductivo, para volver a vincularla con la esfera productiva. Para ello no bastarán medidas ("Tobín tax", por ejemplo) que controlen o graven con impuestos aquellos flujos de capital en el ámbito especulativo. Sin duda, ésta es una condición necesaria, pero no es suficiente. La inversión en el ámbito productivo solo se dará si su rentabilidad en la producción esta garantizada. Sin un incremento de la tasa de ganancia en el propio ámbito productivo, no habrá reflujo del capital hacia dicho sector. Éste es el capítulo peor comprendido por los economistas (neoclásicos), quienes, más allá de la ganancia que se deriva de una inversión, no entienden la diferencia entre una inversión productiva y una improductiva. La propia recesión económica enseñará que no es lo mismo obtener beneficios de un proceso de redistribución de la riqueza, que obtener ganancias a partir del ámbito productivo. Acumular con base en el primer proceso conduce de manera inevitable a la contracción de la riqueza, mientras que una acumulación cimentada en la producción agranda esa riqueza y resulta, entonces, más sostenible.

El neoliberalismo preparó todas las condiciones necesarias para que la inversión pudiera huir del ámbito productivo (menos rentable) hacia la esfera redistributiva, especulativa e improductiva. En esencia se estimula hacer dinero con dinero sin creación de nueva riqueza. La ganancia que se obtiene no se deriva de un incremento de la riqueza existente, sino de su redistribución. Las modalidades más rentables son la especulación bursátil y aquella contra monedas nacionales. Esta forma de acumulación improductiva se desarrolló en la década de los setenta, cuando el neoliberalismo hizo retroceder las políticas keynesianas. Durante el período keynesiano, la inversión estaba muy amarrada al proceso productivo mediante todo un arsenal de regulaciones económicas. A raíz del descenso de la tasa de ganancia en la esfera productiva, desde finales de los años sesenta el neoliberalismo se introdujo y liberó los flujos de capital de esas regulaciones.

A nivel internacional, la banca privada comenzó a otorgar préstamos sin que existiesen amarres al ámbito productivo. Esta práctica condujo, por ejemplo, a la deuda externa, en América Latina y el Caribe en especial y en la periferia en general. En efecto, sobre aquella base se fomenta la deuda externa y la crisis de la misma. Los acondicionamientos posteriores introducidos por medio de las políticas de ajuste estructural estimularon la expoliación de los países periféricos mediante la subasta de las empresas estatales, la imposición de la apertura económica unilateral y la especulación contra sus monedas.

La sustitución de mercados locales y nacionales por transnacionales, la privatización de empresas estatales por otras transnacionales, las fusiones y adquisiciones, todas esas medidas contribuyeron a salvar la tasa de ganancia del capital transnacional y financiero. No obstante, las inversiones progresivas en la redistribución de la riqueza en el mundo entero restaron fuerza al crecimiento económico. Y en medio del estancamiento económico, básicamente prosperaban las transnacionales. Esta tendencia alimentó la especulación bursátil que se desarrolló en la fase expansiva del capital transnacional de la repartición del mercado mundial.

La acumulación de capital fundada en la concentración de la riqueza y los mercados existentes, sin embargo, tiene un límite claro. Esta salida durará mientras queden mercados e ingresos por redistribuir. Pero al alcanzar la redistribución de la riqueza existente ciertos límites, esta modalidad de acumulación muestra signos de cansancio, al tiempo que el crecimiento económico pierde impulso. La acumulación sobre la base de la concentración del ingreso en un medio de crecimiento cero, resta demanda efectiva. Esto porque los más afortunados consumen porcentualmente menos de su ingreso que los más pobres.

De esta forma, la concentración del ingreso empuja el crecimiento económico a tasas negativas. Seguir con la acumulación dentro del mismo esquema con mayor agresividad, provoca una espiral de crecimiento económico hacia abajo. De perdurar el modelo neoliberal, la recesión se agudizará a una velocidad creciente. La lección es clara: hay que volver a crecer o la propia racionalidad capitalista entrará en crisis.

4. La paradoja de la baja de la productividad en "la era de la nueva tecnología"

Bajo la racionalidad capitalista, el crecimiento económico se desenvuelve partiendo de la maximización de la ganancia y en un entorno competitivo. El entorno competitivo se promueve sobre todo con la permanente innovación tecnológica. Poder disponer de la tecnología de punta significa tener ventajas competitivas y brinda mejores oportunidades para maximizar la ganancia. La innovación tecnológica *per sé*, sin embargo, no garantiza una mayor tasa de ganancia. La rentabilidad de la innovación tecnológica depende a su vez del costo de su reposición. Cuanto más una empresa pueda producir con tecnología de punta, mayor será, en principio, su competitividad. Pero lo que es válido para una empresa no lo es para todas. Mientras más se estimula la innovación tecnológica, más corta es la vida útil de ésta y más crece su costo de reposición. Y cuando el crecimiento del costo de la sustitución tecnológica supera el de la reducción del costo del trabajo que implica su aplicación, la tasa de beneficio, en vez de elevarse, tiende a la baja y a funcionar como si la productividad del trabajo no hubiese aumentado.

El período de rápido crecimiento económico de la segunda posguerra fue estimulado por el acortamiento de la vida útil de los productos y de la tecnología, creando la sociedad de consumo y de despilfarro con un costo (no contabilizado) creciente para la naturaleza, el ambiente y la propia vida. Ésta se subordina a la racionalidad económica y no al revés. No obstante, cuanto con mayor rapidez aumenta la sustitución tecnológica, de igual modo más aumenta su costo de reposición. La reducción del costo del producto obtenido por economía en el factor trabajo, mostró desde los años setenta un patrón más lento que el crecimiento del costo de innovación en razón de una cada vez más acelerada sustitución tecnológica. Y si el costo de la innovación tecnológica crece a igual velocidad que su reducción por el incremento de la productividad del trabajo, el resultado final funciona como si esa productividad no hubiese aumentado. En tal caso, la tasa de ganancia solamente puede aumentar incrementando la tasa de explotación de los trabajadores mediante la llamada flexibilización del trabajo y al socializar el costo de innovación, al tiempo que se privatiza el beneficio obtenido. Sin embargo, en tanto que el costo de la sustitución tecnológica va aún más de prisa, la tasa de beneficio tiende de manera definitiva a la baja, perdiendo atracción para el capital invertir en el sector productivo.

Entre 1950 y 1973 observamos un período de rápido crecimiento económico con una sustitución tecnológica crecientemente veloz. Durante este período, la inversión bruta fija no residencial (maquinaria y edificios de empresas) alcanzó en los países del G7 una tasa anual media de crecimiento del 5,8% contra el 2% en el período de 1913 a 1950. La acelerada inversión tecnológica amplió la escala productiva, pero de forma progresiva incrementó asimismo la sustitución de la tecnología. Lo anterior se reflejó en una disminución de la vida media de la tecnología. En los países del G7, entre 1950 y 1973 la vida media del capital fijo descendió de 15,7 a 10,1 años, esto es, se redujo en un 35% (Maddison, 1991: 140.143).

Ahora bien, al aumentar el ritmo de la sustitución tecnológica, el costo de reposición tiende a crecer más rápidamente que el ahorro obtenido en el costo del trabajo que la innovación implica. Así, el alza de la productividad del trabajo lograda con la innovación, se neutraliza. Disminuye por tanto la tasa de ganancia. En efecto, mientras la tasa de ganancia de las empresas no financieras en EE. UU. osciló en el período de 1950 a 1970 entre el 15 y el 20% del PIB (no financiero), entre 1970 y 1990 dicha tasa osciló alrededor del 10%, para ser apenas de un 7,5% en el 2001 (The Economist, 8. XII. 2001: 65).

La respuesta del gran capital a la tendencia a la baja de la tasa de ganancia ha sido doble. En primer lugar, se dio un abandono paulatino de las inversiones en el sector productivo y su traslado hacia el redistributivo, financiero, especulativo, es decir, improductivo. Consecuentemente, desde 1973 se observa una caída en el crecimiento de la inversión bruta fija, cuya tasa pasó del 4,8% entre 1950 y 1973 al 3,5% entre 1973 y 1987. De forma simultánea se observa una prolongación de la vida media de la tecnología de 10,1 años a 12,9 años (Maddison, 1991: 143). ¿Cómo se explica este aumento de la vida media de la tecnología en esta coyuntura redistributiva? Para asegurar sus ganancias, las transnacionales, por un lado, han protegido las innovaciones con un sistema cada vez más amplio de patentes. A la vez, han reducido el costo laboral al flexibilizar el mercado de trabajo.

De 1991 a 1997 la inversión bruta fija volvió a crecer, sobre todo en EE. UU. (Beinstein, 1999: 207). Esto se debió a la rápida expansión de la nueva economía (computación y comunicación). El nuevo ascenso de la tasa de ganancia parecía prometer posibilidades desconocidas. El desarrollo de la nueva tecnología otorgó enormes beneficios a las empresas productoras de ella. Pero al aplicarse esta nueva tecnología en cada vez más sectores económicos, y no en última instancia en el ámbito financiero, la productividad general del trabajo mostró cifras decepcio-

nantes. ¿Qué pasó? Con la generalización de la nueva economía en los otros sectores, el peso relativo de esa tecnología en las inversiones de capital fijo aumentó con rapidez en todos los sectores económicos. La vida media de la nueva tecnología se tornó más corta que nunca, rayando casi con una vida útil de cero ("software", computadoras, etc.). Con ello, la velocidad de la sustitución de la tecnología creció más que nunca. En EE. UU., la vida media del capital fijo (incluyendo edificios) se acortó desde 1987 hasta finales de la década de los noventa de 14 a 7 años. En Japón, la vida media tecnológica se redujo de 11 a 5 años (Passet, 2000: 255). Con ello, la sustitución tecnológica ha alcanzado los límites de lo posible (The Economist, 8. IX. 2001: 90).

En la fase expansiva de la nueva economía (de 1991 a 1997) se dio un repunte en la producción, y con ello del PIB, en especial en EE. UU. (Beinstein, 1999: 118-120). La expansión productiva fue muy fuerte en el sector de la nueva economía desde el momento que su aplicación fue introducida en otros sectores. Las ganancias en el propio sector fueron muy prometedoras. La cotización de sus acciones creció mucho más de prisa que la expansión productiva propiamente tal. Sin embargo, una vez que la nueva tecnología se introdujo en el resto de la economía, se estancó de forma repentina su expansión en el mercado. La gran velocidad de su sustitución hacía esperar un mercado sin límite, y por eso precisamente la especulación sin precedentes en el propio sector. La misma velocidad de la sustitución de la nueva tecnología genera, sin embargo, la paradoja de la pérdida de productividad con la nueva revolución tecnológica.

En la mayoría de los sectores económicos se vuelve a presentar, con más fuerza que nunca, el dilema de la rentabilidad negativa de la sustitución tecnológica. Al aumentar con más rapidez los costos de la sustitución tecnológica que el ahorro en el costo del trabajo, los beneficios se esfuman. Todo ello funciona como si la productividad del trabajo no se hubiese acrecentado. Ésta es la paradoja de la productividad perdida en la era de la nueva tecnología (OIT, 2001: 29). Así, en el G7, entre 1960 y 1967 la productividad del trabajo creció a una tasa anual media del 4,3%, entre 1973 y 1979 esa tasa bajó al 1,9%, entre 1979 y 1989 descendió al 1,7% y entre 1989 y 1994 se redujo al 1,2%. En la segunda mitad de los años noventa, se esfumó (Wolman y Colamosca, 1997: 83; Petras, 2001: 337 y The Economist, 8. IX. 2001: 90). Esta tendencia fue mayor en los EE. UU., resultando todavía más dramática si se toma en cuenta que la depreciación contable fue superior a la sustitución física de la tecnología. Se llegó a los límites de lo posible para acortar la vida útil de la tecnología, y con ello a los límites posibles de la propia racionalidad capitalista.

5. El "¡sálvese quien pueda!" que no salvará a nadie

5.1. La guerra de clases y la guerra por el mercado: el Arca de Noé sin cupo

La pérdida de la productividad del trabajo puede ser compensada por medio de transferencias de valor a nivel internacional. La productividad del trabajo, expresada como el PIB por hora de trabajo (Maddison, 1991: 274), se ve afectada en una economía abierta por factores externos. En un entorno donde la tasa de crecimiento económico es descendente, una concentración de la riqueza entre naciones brinda una salida. La transferencia Sur-Norte ha existido siempre, pero desde principios de los años setenta se acentuó con el neoliberalismo, alcanzando su máxima expresión en la década de los noventa. Entre 1972 y 1976 fue transferido, desde los países periféricos, un monto de 442 mil millones de dólares hacia el centro. Esa cifra se triplicó para el quinquenio 1991-95, cuando llegó a 1.365 mil millones de dólares (Saxe-Fernández y Petras, 2001: 104). Entre 1985 y 1995, los cien países más pobres vieron reducir su PIB por habitante en casi el 15%, al tiempo que el PIB en los países del G7 subió en un 22% en el mismo período (Beinstein, 1999: 58). Esta transferencia infló el PIB del G7, sobrestimando así la productividad del trabajo y disimulando la pérdida de productividad originada por la acelerada sustitución tecnológica.

Esta política de transferencia y concentración de riqueza se desarrolla a partir de la subordinación de la esfera productiva a la financiera, especulativa e improductiva a nivel internacional. En esencia, esta redistribución concentrada del ingreso no se da únicamente entre países sino también dentro de ellos, inclusive en las principales potencias. En los EE. UU., por ejemplo, el 10% más pobre vio retroceder su ingreso entre 1973 y 1993 en casi el 40%, mientras que el 10% más rico lo vio crecer en un 25% (Beinstein, 1999: 74). La concentración del ingreso a nivel mundial no hace más que elevar la tasa de explotación, alargando e intensificando la jornada de trabajo y reduciendo el salario real. De esta manera, aumenta la productividad del trabajo por trabajador.

La concentración del ingreso tiene igualmente límites. Ella reduce el crecimiento de la demanda global y con ello resta dinamismo a la economía de mercado en su totalidad. Este proceso excluye a crecientes sectores de la población de la propia economía de mercado, generando como tendencia una crisis de subconsumo, o lo que es lo mismo, una crisis de sobreproducción. Hacia fines de los años noventa los ingresos de las trescientas personas más ricas del mundo sobrepasaron los ingresos de los dos mil

millones más pobres (Robin, 2002: 26). El 50% de la población mundial vivía entonces con menos de dos dólares diarios. Esta concentración de ingresos revela no solo la situación dramática de la pobreza en los países periféricos, sino que señala a la vez la pérdida de demanda efectiva en el Sur.

La contracción de la demanda efectiva también se produce en el Norte. El desempleo en los países centrales se duplicó en términos absolutos durante las dos últimas décadas (Beinstein, 1999: 68-71). En medio de la creciente sobrepoblación relativa, la flexibilización del trabajo prosperó en el mundo entero. Los propios salarios, como proporción del ingreso nacional, no pararon de descender en el mundo en general, y América Latina y el Caribe no fue la excepción. Aquí los salarios, como proporción del ingreso nacional, pasaron del 40% en 1970 al 20% a principios del decenio de los noventa (Saxe-Fernández y Petras, 2001: 233). Esta guerra de clases desde arriba no hace más que acrecentar el grado de explotación del trabajo, pero al mismo tiempo debilita la demanda global de la economía de mercado y, por ende, debilita la tasa potencial de crecimiento.

En la batalla por el mercado mundial, una parte creciente de éste fue absorbida por las transnacionales a costa de mercados (y capitales) nacionales y locales. La participación de las 200 mayores empresas transnacionales en el PMB pasó del 17% en 1965 a más del 35% a finales de los años noventa, en tanto que el conjunto de las transnacionales habían acaparado al final de ese período más del 50% de dicho producto (Beinstein, 1999: 60). En esta guerra económica por el mercado, sin embargo, el ritmo del crecimiento económico y del comercio internacional no dejan de bajar. He aquí lo que en esencia se llama el proceso de mundialización y de simultánea desaceleración de la economía.

El triunfalismo de los capitales más poderosos en una guerra económica donde hay cada vez más perdedores, hizo aumentar la cotización de las acciones de las empresas transnacionales victoriosas. Apostar al incremento perpetuo de dichas acciones y participar en la eterna ganancia especulativa en la bolsa, supone una concentración eterna de la riqueza. Este supuesto es absurdo, no obstante hizo que se diera una carrera masiva y prolongada de compra de acciones, alcanzando éstas cotizaciones muy por encima de su valor real, o sea, el valor material de dichas empresas. De este modo, se generó una burbuja especulativa en la bolsa de valores en los países centrales, como ya hemos analizado en otras publicaciones (Dierckxsens, 2000; 2001). Solo que al verse repartido el mercado mundial entre cada vez menos transnacionales, la renovada repartición del mercado existente se torna más disputada, y esto en el preciso momento que se estanca asimismo el crecimiento económico. Un enfrentamiento más allá de lo económico, parece inevitable.

5.2. La economía de guerra: el hundimiento del Arca de Noé

Cuando la repartición del mercado mundial se estanca, eso conlleva enfrentamientos entre las empresas transnacionales y los capitales financieros. La consecuencia es que el acuerdo en torno a aquella repartición se empantana, es decir, se acaba el Consenso de Washington logrado entre las grandes potencias. Su primera evidencia ha sido el estancamiento en el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) en París, en 1998, y un año después en la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Seattle. El resultado ha sido que la propia expansión transnacional se ha visto frenada. La contracción en las ventas, y la consecuente realización de ganancias reales de las transnacionales, fueron por tanto en declive. De ahí el desplome en la cotización de sus acciones en la bolsa de valores de todos los países centrales, como se vio a partir de abril del 2000.

Desde entonces, proseguir con la conquista del mercado mundial requiere más y más de medidas extraeconómicas y excluyentes para salir triunfantes. Ya no hay lugar siquiera para todo el capital transnacional ni todo el capital financiero en el Arca de Noé. De ahí la necesidad de una renovada repartición del mercado mundial con amenazas de guerra a nivel mundial. La guerra contra el terrorismo que EE. UU. declaró a partir del 11 de setiembre del 2001, y que se inició en Afganistán, no tiene un enemigo visible ni rumbo claro. La esencia es que en nombre de una batalla de civilizaciones, el capital occidental, y especialmente el capital estadounidense, procura salvarse a costa de las demás civilizaciones. Bajo esta amenaza, se ha retornado a la mesa de negociaciones multilaterales para llegar a acuerdos multilaterales favorables a EE. UU. A nivel mundial, éste es el caso de la OMC a partir de Qatar, y a nivel del continente americano, el caso del ALCA.

En este contexto, las expectativas de ganancia de las transnacionales estadounidenses se tornaron favorables. Por eso, las cotizaciones de sus acciones en la Bolsa de Valores en EE. UU., y sobre todo el "Dow Jones" (donde aparecen las empresas más fuertes), aumentaron inmediatamente y superaron a fines del 2001 los niveles alcanzados antes del 11 de setiembre. No sucedió así en Europa (donde la bolsa permaneció por debajo de los niveles alcanzados el 10 de setiembre) y menos aún en Japón (donde la recesión se acentúa), así como en la mayoría de los países periféricos. La Bolsa de Nueva York ha podido recuperarse al refugiarse cada vez más capital internacional en ella. Solo que la recuperación no ha sido por la dinámica económica en EE. UU., sino por las expectativas menos favorables en el resto del mundo. Es una nueva racha especulativa sin otro rumbo que su desplome a mediano plazo.

Profundizar en la conquista del mercado existente por todos los medios no brindará una alternativa real

para la recuperación económica mundial, ni para el gran capital triunfante en conflicto, sino que acentuará la espiral negativa del propio crecimiento económico a escala mundial. En una guerra por el mercado global en beneficio básico del gran capital de una única nación, cada vez más países se sumarán a la recesión económica. No habrá país que pueda escapar a ella, ni siquiera la nación triunfante ya que habrá destruido su entorno. Triunfar en el corto plazo significa pues posponer la recesión en la nación triunfante, profundizándola en el mundo entero y, por ende, en tierra propia.

El incremento del gasto de defensa en EE. UU., con la administración Bush Jr., en un medio por ciento del PIB para los años venideros (The Economist, 16. II. 2002: 46), no es suficiente para elevar la demanda interna y beneficiará básicamente a las transnacionales vinculadas al complejo industrial bélico. Su efecto positivo en la bolsa de valores de Nueva York se deriva más de expectativas de demandas futuras, que de una reactivación real. Elevar aún más el gasto de defensa significaría incrementar las tasas de interés. Esto pondría en peligro la demanda de bienes duraderos en la economía civil y minaría las medidas de la Reserva Federal para que la bolsa no colapse. Con las actuales tasas de interés reales, prácticamente negativas, el costo de la inversión para ir a la bolsa con crédito se ha reducido a cero. Aumentar más el gasto de defensa requeriría un alza en las tasas de interés a largo plazo. Esta inversión, a su vez, representa una creciente inversión improductiva puesto que no contribuye al encadenamiento de la economía civil. En el corto plazo, el gasto militar acrecienta la demanda y la producción. A mediano plazo, se ve afectada la expansión de la economía civil y con ello el motor del crecimiento económico. En una guerra cada vez más unilateral, además, se torna más difícil transferir los gastos de defensa a terceras naciones. Esta transferencia permitiría trasladar el gasto improductivo de la defensa. Dicha transferencia fue más plausible durante la Guerra Fría que ahora. Al reducirse la capacidad de transferir el gasto de defensa, éste tendrá un efecto negativo sobre la economía civil estadounidense.

La retroalimentación tecnológica del complejo industrial militar a la economía civil ("Spin off") ha sido un argumento central para su legitimación. Se ha subrayado el efecto indirecto de los inventos tecnológicos militares y espaciales sobre un alza en la productividad del trabajo en la economía civil. Esta legitimación ya ha sido refutada antes de la era de la nueva tecnología (Nadal Ega, 1991: 251-259). La experiencia de la tecnología de computación y comunicación ha mostrado que la retroalimentación tecnológica del complejo industrial militar hacia la economía civil, ha acelerado aún más el efecto negativo sobre la productividad del trabajo. La idea de que una economía de guerra puede beneficiar a la economía civil a futuro es, por lo tanto, falsa.

La llamada destrucción creativa alcanzaría su máxima expresión en una economía de guerra. Una eventual destrucción masiva de capital fijo y la fuerza de trabajo, como se dio con la Segunda Guerra Mundial con una reconstrucción con altas tasas de beneficio, constituye otro espejismo. Una reconstrucción, el día de mañana, siempre enfrentará el dilema de una baja tasa de beneficios. Mientras no se frene la tendencia histórica de acortar la vida media de la tecnología, la productividad del trabajo descenderá más todavía, y con ello la tasa de beneficio. En tal contexto, la reconstrucción tampoco es beneficiosa para el capital (Nakatani, 2001: 2s.). El Arca de Noé quedaría destruida y se hundiría. En el "¡sálvese quien pueda!" nadie se salvará y, en medio de este dolor, nacerá la conciencia de la necesidad de salvar la vida de otra persona, empresa, nación o civilización para salvar la nuestra.

6. Crisis de legitimidad y alternativas a corto plazo

Ante la imposibilidad de encontrar una salida bajo la racionalidad existente, ésta quedará cuestionada y se producirá una crisis de legitimidad. Esta crisis de legitimidad ya se anunció hacia finales del siglo pasado. Las contradicciones entre los grandes capitales, en efecto, se tornan más extraeconómicas y con ello se hacen más visibles. Sobre la base de estas contradicciones internas pudo levantarse el movimiento contra la globalización. En medio de las contradicciones entre los capitales de las principales potencias, la deslegitimación interna creó las condiciones para cuestionar abiertamente la ideología única del neoliberalismo y plantear que otro mundo es posible. La reivindicación de que otro mundo es posible se hizo oír en múltiples cumbres, así como en el Foro Social Mundial desde el 2001. Ahora bien, a partir de la guerra contra el terrorismo se inició la repartición del mundo con un mayor uso de la fuerza. Desde entonces se volvió aún más visible la contradicción en el régimen imperante. La deslegitimación se profundiza. Con ello, la plataforma del movimiento social mundial se amplía con la lucha por la paz mundial.

Es cuestión de tiempo para que la recesión mundial afecte al mundo entero. De igual modo que se desplomó la bolsa de valores en los países centrales en torno a la nueva tecnología, se desplomará la actividad bursátil en general. El crac bursátil en la nueva tecnología solo ha sido un aviso. Con el desplome bursátil se presentará una crisis financiera en los bancos, las instituciones financieras y los fondos de pensiones en los propios países centrales. Y una crisis en los fondos de pensiones contribuirá a deslegitimar fuertemente el libre juego del capital especulativo y financiero en esos países centrales.

Para mostrar bonanza económica muchas transnacionales han comprado, recurriendo al crédito, sus propias acciones para venderlas repentinamente

cuando la situación resulta insostenible. Asimismo, han maquillado el estado de sus cuentas para simular ganancias que en realidad no existen. Sin embargo, ante una recesión mundial no podrán ocultar la contracción de sus ventas y ganancias, ni podrán cumplir con sus obligaciones. La quiebra de grandes empresas transnacionales será un fenómeno común, de ahí que el caso de la Enron en EE. UU. se revela como la punta del "iceberg" de lo que nos espera (The Economist, 17. XI. 2001: 68).

Con una recesión mundial, las exportaciones bajarán en volumen y precio; con ello, los países del Sur perderán toda capacidad de pago y se verán en la necesidad de utilizar este fondo para levantar su economía interna. El caso de Argentina es un aviso de esto y no constituye ninguna excepción. Lo anterior minará las posibilidades de una profundización del neoliberalismo. Ciertamente, las condiciones para introducir el ALCA se debilitarán. También se debilitará el carácter internacional del mercado, afectando de manera severa al capital financiero y transnacional. Habrá una profunda crisis de legitimidad de las instituciones multilaterales y en el mundo entero se demandará un nuevo Bretton Woods, como ya lo proponen ciertos grupos de parlamentarios (LaRouche, 2002: 1.3).

El neoliberalismo en su forma extrema conlleva su propio contrario. En medio de la amenaza de una recesión mundial, en los países centrales el "¡sálvese quien pueda!" conduce al proteccionismo para defender los intereses de sus propias empresas transnacionales. Cuando el libre juego de mercado aplicado a los débiles afecta a las propias transnacionales, la doctrina neoliberal se estrecha todavía más. Así, EE. UU., como nación elegida, introdujo en marzo del 2002 medidas proteccionistas para proteger su producción de acero, pero mantiene el credo del libre juego del mercado para el resto del mundo. Esto, no obstante, originará réplicas en los demás países centrales y conducirá a la paralización de las negociaciones multilaterales, en primer lugar en la OMC (The Economist, 2. III. 2002: 13). Un proteccionismo y nacionalismo de este tipo afectarán, antes que nada, las ventas de las propias transnacionales en pugna por el mercado existente. Esta tendencia no hará más que acentuar la recesión mundial, la crisis bursátil y la financiera a nivel internacional.

En este entorno, el "¡sálvese quien pueda!" podrá acentuarse mediante nuevas actividades bélicas. La batalla por el mercado a través de un "¡sálvese quien pueda!" por todos los medios a nivel de naciones y civilizaciones hará ver, sin embargo, que nadie se salvará (Robin, 2002: 26). En este entorno, y en medio del dolor, nacerá la conciencia que sin brindar espacio a las economías locales y nacionales no habrá salida para nadie. O sea, en medio de este dolor se extenderá la conciencia que sin una alternativa incluyente a nivel mundial no habrá salida.

Las alternativas en el corto y el mediano plazo no cuestionan aún el fondo del asunto. Muchas se definen, y se definirán, sin cuestionar la racionalidad misma del capitalismo en crisis. Podemos mencionar algunas sin pretender de ninguna manera ser exhaustivos. Escogeremos aquellas más orientadas hacia una alternativa para los países periféricos:

La reivindicación de una moratoria, la congelación de toda deuda externa en la periferia y la discusión alrededor de la legitimidad de la deuda pendiente; la recuperación de las instituciones públicas privatizadas, sin recompensa; el desacoplamiento de las monedas nacionales del dólar en los países periféricos, sin devaluación ni obligación con el sistema financiero imperante; la introducción de medidas de control de cambios monetarios, de flujos y fugas de capitales; la eliminación de los paraísos fiscales en el mundo entero; la introducción de un impuesto excepcional, una sola vez, sobre la fortuna del 10% de los más ricos del mundo en beneficio del desarrollo en el Sur; una política internacional fiscal progresiva y redistributiva del Norte hacia el Sur; la creación de bancos nacionales e internacionales que emitan nuevos créditos no condicionados, a largo plazo y con bajas tasas de interés, para facilitar que en la periferia se produzca a nivel local y nacional todo lo que esté al alcance; la declaración como patrimonio mundial, la propiedad intelectual y la supresión de patentes principalmente en aquellos sectores que atiendan las necesidades básicas; la reorganización del sistema económico, comercial y financiero internacional en un nuevo Bretton Woods para establecer otro sistema monetario internacional favorable a los países periféricos, así como una política comercial orientada a mejorar los términos de inter_cambio para el Sur (LaRouche, 2002: 2; Grupo de Copenhagen, 2002: 12s.).

7. La utopía de una nueva racionalidad económica

Una propuesta alternativa resulta más estratégica en la medida que ella enfoca la contradicción fundamental en la racionalidad existente. Pero para poder orientar las alternativas a corto y mediano plazo hacia la contradicción fundamental, se requiere que ésta se haga visible. En la racionalidad existente, esa contradicción fundamental es que el capitalismo ha llegado al momento histórico en que es imposible volver a vincular la inversión con la producción en forma rentable. En otras palabras, bajo la racionalidad económica y las relaciones sociales existentes, ya no es posible un mayor desarrollo de las fuerzas productivas. Esta contradicción se tornará visible en el frustrado proceso de solucionarlo.

El gran capital tiene conciencia de la contradicción. Y para tratar de solucionarla, este gran capital ha procurado socializar cada vez más los costos de la innovación y del desarrollo tecnológico mediante crecientes subsidios del Estado, por un lado, y la simultánea privatización de sus beneficios a través de

una apropiación más prolongada de los derechos de propiedad intelectual. La política de patentes en cada vez más áreas y por más tiempo, constituye en realidad medidas económicas altamente proteccionistas en favor de las empresas transnacionales en medio de una era de supuesto libre juego del mercado. Esta salida proteccionista funciona en el corto plazo, sin embargo no resuelve la contradicción fundamental a mediano plazo; por el contrario, la agrava todavía más.

Al generalizarse el sistema de patentes en más sectores y al conservar los derechos de propiedad por más tiempo, se profundiza la concentración de capital y de mercados en manos de cada vez menos empresas transnacionales. Esto funciona como la sustitución de unos mercados sin patentes, por otros mercados con el monopolio privado sobre los derechos de propiedad intelectual. Esta política agudiza la concentración de los mercados e ingresos existentes, no obstante contrae la economía del mercado como un todo. Esta forma de prolongar la vida media de la tecnología acentúa, en otras palabras, la recesión económica a nivel mundial. El resultado es una sobreproducción o subconsumo y la progresiva subutilización de la capacidad tecnológica instalada. Lo que se gana en productividad del trabajo alargando la vida media de la tecnología por medio de las patentes, se pierde por el aumento del costo de la sustitución tecnológica debido a la subutilización de aquélla. La consecuencia es una baja de la tasa de ganancia. La política de patentes no es capaz de regular la vida media de la tecnología de forma rentable. Solamente ahondará el "¡sálvese quien pueda!" dentro del gran capital. Esto no hace más que recalcar la recesión.

Esta política particular del "¡sálvese quien pueda!", no permite una regulación rentable de la sustitución tecnológica. Para salir de la recesión no habrá otra manera que llegar a una regulación planificada de la sustitución tecnológica a nivel mundial, al mismo tiempo que declarar los derechos de propiedad intelectual como patrimonio de la humanidad. La necesidad de lo último ya había sido anunciado por Keynes a mediados del siglo pasado. Las próximas leyes anti-patentes tendrán el mismo origen que las leyes anti-"trust" del pasado, constituyendo la lucha social por ellas un eje estratégico del movimiento mundial por una alternativa. La regulación alrededor de las patentes en el campo de la salud, como el caso del SIDA, por ejemplo, no es más que el pico del "iceberg" de la lucha social en este campo.

Para salir definitivamente de la recesión mundial no queda otra alternativa que volver a vincular la inversión con la producción y la demanda global con una redistribución más equitativa del ingreso a nivel mundial. A primera vista, la solución podría parecer ser una salida neokeynesiana, no solamente en los países centrales sino a escala mundial. Ella, sin embargo, chocará con el dilema de los límites de la velocidad histórica que ha alcanzado la sustitución tecnológica sobre bases rentables. Por ende, la paradoja de una crisis de productividad no tiene otra solución que regular de manera planificada la vida media de la tecnología, reduciendo la velocidad de su sustitución en los países centrales y declarando a la vez la propiedad intelectual como patrimonio mundial.

No obstante, regular mundialmente la velocidad de la sustitución tecnológica y declarar el conocimiento patrimonio mundial, significará poner límites a las propias posibilidades de la competencia a nivel de cada empresa particular. El motor de la economía de mercado, la competencia con base en el interés privado, se supeditará al Bien Común y no al revés. En este sentido, se trata de una especie de keynesianismo al revés: la vida media de la tecnología se alargará y con ello su demanda se reducirá rápidamente en el Norte. Para no desvalorizarse como capital, el dinero vinculado con la producción tecnológica habrá de refugiarse en el Sur. Con la socialización de los conocimientos y el refugio del dinero como capital en el Sur, sin embargo, se removerán con celeridad las bases estructurales sobre las cuales se fundamenta el desarrollo desigual entre el Norte y el Sur. La competencia a partir de las diferencias tecnológicas acabará con prontitud. Para no asfixiarse, la competencia se orientará por la calidad del producto tecnológico, es decir por su valor de uso y menos por su valor, el cual mostrará tendencia a igualarse.

La producción en general, se orientará más hacia el contenido y cada vez menos hacia la forma del valor. El bienestar se verá menos en términos de valor y más en términos de valores de uso. Con ello, el crecimiento económico, en términos de dinero, se supeditará al bienestar genuino. La forma del valor del bienestar (el crecimiento económico) tenderá de esta forma a supeditarse a su contenido: el bienestar genuino, esto es, a la esencia misma del valor. Esta inversión en la orientación de la producción representará, en esencia, un cambio en la racionalidad económica que permitirá poner la economía en función de la vida y no al revés, tendencia que se trasladará paulatinamente a todo producto.

Al prolongarse la vida media de los productos en general, se liberarán recursos naturales y económicos en el Norte (adonde se destina el 80% de éstos) sin pérdida de bienestar genuino. Al producir en función del valor de uso, la calidad y la vida media de aquéllos se elevarán. La producción se definirá de modo paulatino en función de las necesidades, en vez de crear necesidades en función del proceso de valorización. Con ello, las prioridades de la producción se definirán, lentamente, desde la óptica de los propios usuarios. Lo anterior significa una descentralización de la política de producción: qué se produce y dónde se produce, con las particularidades locales y nacionales del caso, y no más en función última del interés privado de unas cuantas empresas.

Con la inversión de las prioridades hacia el valor de uso desaparecerá el consumo en función de la realización del valor. Esto fijará límites al consumismo y la seducción de los consumidores en función de la realización del valor. De esta manera, se podrá

conseguir un incremento del bienestar genuino en el Norte con un crecimiento negativo en términos de valor. Y con la liberación de recursos naturales y de dinero, simultáneamente se podrá obtener un desarrollo sin precedentes del bienestar genuino en el Sur. Este desarrollo genuino estará acompañado de desarrollo económico. Por otra parte, mientras la liberación de recursos naturales y de dinero en el Norte superen la inversión en el Sur, al mismo tiempo se logrará una mayor conservación del medio ambiente.

Lo que sobra en términos relativos, en este contexto, es el dinero en el Norte. Ese dinero sobrante perderá su valor de uso como medio de cambio. Para no perder su capacidad adquisitiva futura, el dinero requiere afluir hacia el Sur donde acrecentará la riqueza, inclusive en términos de valor. La afluencia tenderá a hacerse aun con tasas negativas de interés, si el crecimiento de riqueza en el Sur va a menor ritmo que la desaceleración en el Norte. Con un aumento del desarrollo genuino en el Norte con cada vez menos dinero, éste perderá valor de uso. Así, el motor de la economía futura dejará de ser el dinero como capital; a partir de entonces el nuevo "capital" será el conocimiento, el cual se universalizará y dejará de ser un bien escaso (Drucker, 2001: 3-20).

Bibliografía

Beinstein, Jorge 1999. *La larga crisis de la economía global.* Buenos Aires, Corregidor.

Chevallier, François-Xavier 1998. *Le bonheur économique: Le retour des 30 glorieuses.* Paris, Albin Michel.

Daly Herman E. 1996. "Sustainable growth? No thank you", en Mander, Jerry y Goldsmith, Edward. *The case against the global economy.* San Francisco, Sierra Club Books.

Dierckxsens, Wim 2000. *Del neoliberalismo al poscapitalismo.* San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 2001. "La utopía del poscapitalismo", en *Pasos* No. 96 (julio-agosto).

Drucker, Peter 2001. "The Next Society", en *The Economist,* 3. XI., págs. 3-20.

Gouverneur, Jaques 1998. *Découvrir l'économie: Phénomènes-visibles et réalités cachées.* Paris, Éditions Sociales.

Halstead, Ted y Cobb, Clifford 1996. "The need for new measurement of progress", en Mander, Jerry y Goldsmith, Edward. *The case against global economy.* San Francisco, Sierra Club Books.

Kondratieff, N. D. 1926. "Die lange Wellen der Konjunktur", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* tomo 56, No. 3.

Krugman, Paul 1999. *The return of depression economics.* London, Allen Lane.

Kuznets, S. 1952. *Long term changes in national Income of the United States since 1869.* Cambridge

LaRouche, Lyndon 2002. "Senadores italianos: la solución de Argentina es el nuevo Bretton Woods", en Larouche@uafait.net, págs. 1-3.

Maddison, Angus 1991. *Dynamic forces in capitalist development.* New York, Oxford University Press.

Mandel, Ernest 1976. *Het laatkapitalisme.* Amsterdam, Van Gennep.

Nadál Ega, Alejandro 1991. *Arsenales nucleares: tecnología decadente y control de armamentos.* México D. F., El Colegio de México.

Nakatani, Paolo 2001. "La guerra y la crisis económica contemporánea", en *Herramienta* (Buenos Aires) No. 18 (diciembre), págs. 1-4.

OIT, 2001. *World Employment Report.* Ginebra, OIT.

Passet, René 2000. *L'illusion néo-liberale.* Paris, Fayard.

Petras, James 2001. "La revolución informática, la globalización y otras fábulas imperiales", en Saxe-Fernández et al. *Globalización, imperialismo y clase social.* México D. F., Lumen.

Robin, Jaques 2002. "Les contours d'un autre monde", en *Le Monde Diplomatique,* marzo.

Saxe-Fernández, John y Núñez, Omar 2001. "Globalización e imperialismo: la transferencia de excedente de América Latina", en Saxe-Fernández, et al. *Globalización, imperialismo y clase social.* México D. F., Lumen.

Schumpeter, J. A. 1939. *Business Cycles.* New York, 2 tomos.

Wolman, William y Colamosca, Anne 1997. *The Judas Economy.* New York, Addison-Wesley. ■

PRÓXIMA APARICIÓN

LAS OLVIDADAS

Novela e historia/historia y novela

Georgina Meneses

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA Y EL SUJETO UNIVERSAL

Ángel Ocampo

Índice histórico de la Revista Pasos 1985-2002

No.	Título	Autor
No. 1 Junio 1985	•Presentación: ¿Qué pasos?	
	• La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta	Franz J. Hinkelammert
	• Teología de la solidaridad —Una visión internacional	Pablo Richard
	• Democracia y derechos humanos	Franz J. Hinkelammert
No. 2 Agosto 1985	• Brasil/ 1985: sigue incierto el rumbo de la "Nueva República"	Hugo Assmann
	• La crisis del refugiado. Reflexión bíblica	Elsa Tamez
	• Implicaciones estratégicas de la deuda latinoamericana: el caso centroamericano	Eugenio Rivera U.
No. 3 Octubre 1985	• Democracia, estructura económico-social y formación del mundo mítico religioso	Franz J. Hinkelammert
	• Desequilibrio natural y social: un mismo origen	Ingemar Hedström
	• La teología de la liberación es la teología de la Iglesia de los pobres	Pablo Richard
	• 12° Taller de Formación del DEI	
No. 4 Febrero 1986	• Teólogos discuten sobre la crisis económica de América Latina: una lucha de dioses	Dennis Smith
	• Encuentro latinoamericano de teología desde la perspectiva de la mujer. Documento final	
	• Justificación y práctica de la justicia	Victorio Araya Guillén
	• Hacer ecoteología	Ingemar Hedström
No. 5 Abril 1986	• "Pagar es morir, queremos vivir": ensayo teológico a partir de la deuda externa	Raúl Vidales
	• La Iglesia de los pobres en Nicaragua (julio 1985-abril 1986)	Pablo Richard
	• Consulta sobre la relectura de la herencia, el testimonio y el ser bautistas desde América Latina y el Caribe	Jorge Pixley
	• Remembranza de Olof Palme	Ingemar Hedström

No. 6 Junio 1986	• Costo social y sacrificio a los ídolos • Del mercado total al imperio totalitario • El Vaticano, el Papa y la Teología de la Liberación Latinoamericana	Julio de Santa Ana Franz J. Hinkelammert Franz J. Hinkelammert
No. 7 Agosto 1986	• Reflexiones sobre sexualidad e identidad de la mujer • Racismo algo más que discriminación	Carmen Lora, Cecilia Barnechea María Teresa Ruiz
No. 8 Octubre 1986	• Los cristianos en la práctica política de liberación • CEBs: cuando la vivencia de la fe sacude el sentido común de los pobres • Décimo aniversario del DEI • Apuntes para una teología judía de la liberación	Pablo Richard Hugo Assmann Marc H. Ellis
No. 9 Enero 1987	• ¿De la doctrina social a la doctrina social? • Las instrucciones del Vaticano sobre la teología latinoamericana de liberación • Nuevas tendencias en teología • Discurso inaugural del Encuentro Nacional Eclesial Cubano	Franz J. Hinkelammert Luis N. Rivera Pagán José Míguez Bonino Monseñor Adolfo Rodríguez
No. 10 Marzo 1987	• La diakonía samaritana: una opción por la vida • Teólogo de la liberación ¿intelectual orgánico? • Comunicado de la consulta de obispos de América Latina y el Caribe a nuestras iglesias	Victorio Araya Francisco Gómez Hinojosa
No. 11 Mayo 1987	• El Vaticano y la Teología de la Liberación • El documento de Justicia y Paz sobre la deuda externa • Mensaje del Papa a los obispos brasileños	Ana María Ezcurra Eduardo Bonnín
No. 12 Julio 1987	• Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía • Por un cristianismo renovado • ¿Dónde está nuestra fuerza? (Sobre el futuro de la Iglesia de los pobres)	Franz J. Hinkelammert Arnoldo Mora Pablo Richard
No. 13 Setiembre 1987	• La economía del Reino • Óscar Romero y Dietrich Bonhöeffer (pastores-profetas) de Jesucristo	Eberto Löschke Carmelo Álvarez

	• Religión electrónica y predicación protestante • La razón vital en marcha	Pablo A. Jiménez Raúl Vidales
No. 14 Noviembre 1987	• Sobre teología y modernidad • Reflexiones sobre la deuda externa de América Latina • Tierra y pastoral	Julio de Santa Ana Franz J. Hinkelammert Roy H. May
No. 15 Enero-febrero 1988	• La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe • Las etnias y la nueva sociedad: el caso nicaragüense • La teología del imperio	Helio Gallardo María Teresa Ruiz Franz J. Hinkelammert
No. 16 Marzo-abril 1988	• José Martí, profeta de la teología de la liberación • La ofensiva ideológica neoconservadora • El pueblo como actor político y como sujeto histórico	Rafael Cepeda Ana María Ezcurra Helio Gallardo
No. 17 Mayo-junio 1988	• El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares • Enfoque teológico de la deuda externa	Luis Samandú Franz J. Hinkelammert
No. 18 Julio-agosto 1988	• Los pentecostales en América Latina: ¿ecuménicos o evangélicos? • Comentario al libro "La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres" de Pablo Richard • El racismo y el problema de la identidad de los latinoamericanos y caribeños	Carmelo Álvarez Arnoldo Mora Rodríguez María Teresa Ruiz
No. 19 Setiembre-octubre 1988	• La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina • Conversión de deuda externa por naturaleza: ¿Ganan todos? • Leonidas Proaño • Violencia y terror en política: elementos para su consideración ética	Jorge Julio Mejía Ingemar Hedström José Gómez J. Helio Gallardo
No. 20 Noviembre-diciembre 1988	• Esperanza contra esperanza. Perspectivas bíblico-teológicas de la pobreza desde la mujer latinoamericana • La sublevación y el futuro del pueblo judío	Raquel Rodríguez Marc H. Ellis

No. 21 Enero-febrero 1989	• A propósito del libro "El pensamiento social de Juan Pablo II" • Hacia la unidad cultural caribeña • La mujer, el machismo y la Biblia	Jorge Arturo Chávez Ortiz Pedro Tujibikile Janet W. May
No. 22 Marzo-abril 1989	• Exegésis y liberación: un aporte desde la sociología • Justicia y justificación en ocasión de la deuda externa de América Latina • Solidaridad ecuménica en Centroamérica	Oscar J. Jiménez A. Elsa Tamez Carmelo Álvarez
No. 23 Mayo-junio 1989	• Economía y teología: las leyes del mercado y la fe • El Monte (el Bosque): Cielo e Infierno del hombre afroamericano • Ciencia y sujeto histórico. A propósito de una obra reciente de Augusto Serrano	Franz J. Hinkelammert Mariela Gutiérrez Arnoldo Mora R.
No. 24 Julio-agosto 1989	• Tres formas de lectura de los fenómenos políticos latinoamericanos • Una tipología del protestantismo en Centroamérica	Helio Gallardo Heinrich W. Schäfer
No. 25 Setiembre-octubre 1989	• La Argentina neoliberal • Setenta y cinco años de ecumenismo en América Latina • ¿Qué socialdemocracia es viable? La agenda latinoamericana de hoy y mañana • Documento del Primer Encuentro Latinoamericano de Editoriales Cristianas	Rubén R. Dri Luis E. Odell Nils Castro
No. 26 Noviembre-diciembre 1989	• Obstáculos y límites de la libertad académica en América Latina • La Revolución Francesa y el pensamiento político • Declaración de Santo Domingo	Franz J. Hinkelammert Helio Gallardo
No. 27 Enero-febrero 1990	• Década de los noventa: una esperanza para el Tercer Mundo • Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano? • Noriega fue nuestro compinche, pero no le vamos a tener misericordia ahora • Después de la invación a Panamá, ¿que sigue?	Pablo Richard Helio Gallardo Alexander Cockburn. Xabier Gorostiaga

	• La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua	Helio Gallardo
No. 28 Marzo-abril 1990	• Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo • La Iglesia de los pobres en la década de los noventa • El desafío ecológico	Helio Gallardo Pablo Richard Ingemar Hedström
No. 29 Mayo-junio 1990	• El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana • La Unión Soviética, desde nosotros: reflexiones de un viajero • Las iglesias protestantes en la presente coyuntura	Frei Betto Guillermo Castro Herrera Carmelo Álvarez
No. 30 Julio-agosto 1990	• La crisis del socialismo y el Tercer Mundo • De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora	Franz J. Hinkelammert José F. Gómez Hinojosa
No. 31 Setiembre-octubre 1990	• Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico • El reino de la libertad. Algunas consideraciones acerca de la función de la escatología milenarista en los conflictos sociales de Centroamérica • Deuda externa y narcotráfico. Declaración de Kingston	Helio Gallardo Heinrich W. Schäfer
No. 32 Noviembre-diciembre 1190	• Iglesias y derechos humanos en Centroamérica • Esperanzas que matan • Organización popular y clientelismo internacional	Oscar R. Sierra Maryse Brisson Alois Möller
No. 33 Enero-febrero 1991	• La primera gran guerra contra el Tercer Mundo: capitalismo, aplastamiento y solidaridad en el final del siglo • Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado	 Franz J. Hinkelammert
No. 34 Marzo-abril 1991	• La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos nuevos para década de los noventa • La marcha de las mujeres... Apuntes en torno al movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe • "El discurso de la naturaleza" de Fernando Mires	Pablo Richard Raquel Rodríguez Arnoldo Mora

No. 35 Mayo-junio 1991	• El Dios de la Vida y la división social capitalista del trabajo • Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioces	Jung Mo Sung Elsa Tamez
No. 36 Julio-agosto 1991	• Notas para contribuir a una discusión sobre los nuevos actores sociales • Los protagonistas de la conquista de América (conquistadores, colonos, misioneros) vistos desde los oprimidos • Ecología y desarrollo en Latinoamérica	Helio Gallardo Arnoldo Mora Ingemar Hedström
No. 37 Setiembre-octubre 1991	• Haití: un brote dentro de la desesperanza • ¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella	Maryse Brisson Franz J. Hinkelammert
No. 38 Noviembre-diciembre 1991	• ¿Está viva la naturaleza? Apuntes para una ecología liberadora II • Las peripecias de la muerte. En torno al libro de Franz J. Hinkelammert "Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia" • José Martí en los 500 años	José F. Gómez Hinojosa Roberto Fragomeno Rafael Cepeda
No. 39 Enero-febrero 1992	• Para una lectura lúdica del Cantar de los cantares • La crisis del socialismo histórico y América Latina • Don Sergio Méndez Arceo: perfil de un profeta • Momentos de gracia en el quinto centenario	Elsa Tamez Helio Gallardo Carmelo E. Álvarez Elsa Tamez
No. 40 Marzo-abril 1992	• La conquista de América y el nacimiento de la modernidad • Desafíos del cristianismo en sus 500 años en América Latina • Reseña bibliográfica: "Contra toda Condena"	Fernando Mires Cristian Parker G. Arnoldo Mora
No. 41 Mayo-junio 1992	• El descubrimiento y la conquista de América: una empresa misionera imperial • El final de la historia y la fe popular: el Reino milenario de Cristo (Ireneo y el fundamentalismo)	Luis N. Rivera Pagán Jorge Pixley
No. 42 Julio-agosto 1992	• Los indígenas nos evangelizan • La indígena raptada y violada • Una crítica a la sociedad occidental patriarcal y racista desde la perspectiva de la mujer negra	Elsa Tamez Luis N. Rivera Pagán Betty Ruth Lozano Lerma

No. 43 Setiembre-octubre 1992	• Quinientos años de mercado internacional de trabajo • ¿Quién es el indio? Humanidad o bestialidad del indígena americano • Hacer teología... 500 años después	Wim Dierckxsens Luis N. Rivera Pagán Arnoldo Mora Rodríguez
No. 44 Noviembre-diciembre 1992	• La Iglesia Católica después de Santo Domingo • Sobre la revolución • Pensamiento crítico en América Latina: la constitución de "sujeto" como alternativa en los noventa. Obsevaciones a un paradigma en construcción	Pablo Richard Helio Gallardo Yamandú Acosta
No. 45 Enero-febrero 1993	• Religion, justicia societaria y reencantamiento de la creación • La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones • ¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo	Leonardo Boff Elina Vuola José F. Gómez Hinojosa
No. 46 Marzo-abril 1993	• Desconexión, reinserción y socialismo en Cuba • La economía cubana: los desafíos de un ajuste sin desocialización • El proceso revolucionario cubano: cuestiones fundamentales	Fernando Martínez Heredia Aurelio Alonso Helio Gallardo
No. 47 Mayo-junio 1993	• Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina (Después de Santo Domingo) • "Lo institucional-legal" versus "lo profético-pastoral" • IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (La cuestión institucional) • La justificación por la fe desde los excluidos	Pablo Richard Alfonso Vietmeier Enrique Dussel Elsa Tamez
No. 48 Julio-agosto 1993	• Trinidad • Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas • Monseñor Romero y la teología latinoamericana	Leonardo Boff Franz J. Hinkelammert Arnoldo Mora
No. 49 Setiembre-octubre 1993	• Crítica de la hermenéutica occidental y lectura popular de la tradición: hermenéutica del Espíritu • ¿Es, en verdad, Cuba un monólogo? (Sobre la libertad de prensa) • Tierra, campesinado y neo-liberalismo	Pablo Richard Marlenys Villamar Roy H. May

No. 50 Noviembre-diciembre 1993	• El cautiverio de la utopía: las autopías consevadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas • La recuperación de la sabiduría como criterio de alternativa • Elementos para una discusión sobre la izquierda política en América Latina	Franz J. Hinkelammert Juan C. Yeanplong Helio Gallardo
No. 51 Enero-febrero 1994	• El cristianismo: perspectivas de futuro en el umbral del tercer milenio a partir de la experiencia de América Latina • América Latina entre el capitalismo utópico y la democracia mundial • América Latina: gobernabilidad y democracia en sociedades en crisis	Raúl Fornet-Betancourt Heinz Dietrich Steffan Edelberto Torres-Rivas
No. 52 Marzo-abril 1994	• Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía • La razón utópica de Qohélet	 Elsa Tamez
No. 53 Mayo-junio 1994	• Norte-Sur: la unidad de la fuerza de la diversidad y de la aspiración a la justicia • La resistencia de los jóvenes en un país capitalista pobre y dependiente	John W. Casey Claudio Duarte
No. 54 Julio-agosto 1994	• Santo Domingo, dos años después. La recepción del documento • La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora • Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina	Teófilo Cabestrero Leonardo Boff Helio Gallardo
No. 55 Setiembre-octubre 1994	• Teología de la liberación: mirando hacia el frente • Vigencia de las utopías en América Latina (Educación popular, pedagógica y política) • Autoritarismo y vida cotidiana: el problema del otro	Hugo Assmann Frei Betto Roxana Hidalgo-Mercedes Flores
No. 56 Noviembre-diciembre 1994	• Revelacion, fe, signos de los tiempos • La Teología de la Liberación como pensamiento latinoamericano • La utopía de la Luz	Juan Luis Segundo Helio Gallardo Victorio Araya Guillén

No. 57 Enero-febrero 1995	• La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado • Notas sobre la sociedad civil • El espíritu protestante de la III Asamblea General del CLAI	Franz J. Hinkelammert Helio Gallardo José Duque
No. 58 Marzo-abril 1995	• Los sueños del ciervo: justicia, paz y esperanza solidaria • La historia de Chiapas identifica a los zapatistas • Desarrollo basado en el esfuerzo campesino	Luis N. Rivera Pagán Andrés Aubry Roy H. May
No. 59 Mayo-junio 1995	• La Biblia en América Latina: perdón, amor, reconciliación • Una propuesta educativa para Colombia • América Latina en la década de los noventa	María Laura Pereda Gabriel García Márquez Helio Gallardo
No. 60 Julio-agosto 1995	• Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia • Notas sobre las sensibilidades teológicas en América Latina 1945-1995 • Cuba: ¿Qué se cayó? ¿Qué se levanta?	Franz J. Hinkelammert Maximiliano Salinas C. María López Vigil
No. 61 Setiembre-octubre 1995	• El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación • Respirar Santiago • Capitalismo y desarrollo sostenible	José Duque Martin Hopenhayn Helio Gallardo
No. 62 Noviembre-diciembre 1995	• Por una sociedad donde quepan todos • Educación popular y teología de la liberación: juntando caminos • Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular	Hugo Assmann Fernando Torres Millán Isabel Rauber
No. 63 Enero-febrero 1996	• Globalización, reforma del Estado y sector campesino • Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas • Apuntes para una teología de la tierra	Helio Gallardo Charles Tilly Roy H. May
No. 64 Marzo-abril 1996	• "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra!". El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina	Heinrich W. Schäfer

	• ¿El fin de qué modernidad?	Immanuel Wallerstein
	• Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden	Franz J. Hinkelammert
No. 65 Mayo-junio 1996	• El endemoniado de Gerasa. Un análisis psico-pastoral del texto con referencia a los sujetos "endemoniados" del presente: los niños y las niñas de la calle	Mireya Baltodano
	• El futuro de la Iglesia de los pobres. Identidad y resistencia en el sistema de la globalización neo-liberal	Pablo Richard
	• Elementos de antipolítica y de política en América Latina	Helio Gallardo
No. 66 Julio-agosto 1996	• Habitar la tierra. A la memoria de Juan Luis Segundo	Helio Gallardo
	• Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina)	Pablo Richard
	• El derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos indígenas: cuestionamiento de la evangelización	Giulio Girardi
	• El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda	Perry Anderson
No. 67 Setiembre-octubre 1996	• Victimización y "salud" del capitalismo. Experiencias brasileñas	Zelmar Antônio Guiotto
	• Las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil	Faustino Teixeira
	• Los muertos en el sótano del Occidente: la metafísica de la inhumanidad y nuestra respuesta	Franz J. Hinkelammert
No. 68 Noviembre-diciembre 1996	• Las tendencias de la ecología	Leonardo Boff
	• Democratización y democracia en América Latina	Helio Gallardo
	• La posible dulzura de una derrota. Consideraciones praxeológicas en torno a "una sociedad en la que quepan todos"	Heinrich W. Schäfer
No. 69 Enero-febrero 1997	• ¿Qué ha pasado en Nicaragua?	Rafael Aragón Marina
	• Deseo mimético, exclusión social y cristianismo	Jung Mo Sung
	• Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana	Yamandú Acosta
	• El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistas desde la teoría de la dependencia	Franz J. Hinkelammert

No. 70 Marzo-abril 1997	• Desde el mundo de las excluídas para un mundo donde quepan todos y todas. Por la visibilización de las invisibles • Libertad neoliberal y libertad paulina • Globalización y economía de casino: guerra de clases desde arriba y estancamiento económico dinámico	María Arcelia González B. Elsa Tamez Wim Dierckxsens
No. 71 Mayo-junio 1997	• Compromiso hacia una nueva sociedad. Opción en tiempos de globalización • El discurso teórico del pensamiento neoliberal: evolución cultural, libertad individual y mercado • Globalizacion, neoliberalismo y sociedad civil. Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos • Crítica teológica a la globalización neoliberal	Enrique Dussel Peters Ana María Ezcurra Pablo Richard
No. 72 Julio-agosto 1997	• La doctrina social de la Iglesia y su desarrollo post-conciliar • Vida cotidiana y exclusión • Perfiles de una nueva utopía • En el camino de la justicia está la vida	Franz J. Hinkelammert Néstor O. Míguez Isabel Rauber Elsa Tamez
No. 73 Setiembre-octubre 1997	• Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social • India: el FMI, las reformas económicas y los dalits • Angustia y esperanza. Hacia un modelo alternativo de desarrollo • Ciclón financiero levanta techo de casa neoliberal	Yamandú Acosta François Houtart Alois Möller Wim Dierckxsens
No, 74 Noviembre-diciembre 1997	• Cuando los hijos e hijas "la libre" nacen esclavos • La marginalización integrada • Ética funcional y ética de la vida • El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad	Elsa Tamez Maryse Brisson Germán Gutiérrez Franz J. Hinkelammert
No. 75 Enero-febrero 1998	• ¿Es posible un principio ético material universal y crítico? • Sínodo de los obispos. Asamblea especial para América • Teología popular, teología a pie. Una metodología teológica latinoamericana	Enrique Dussel Pablo Richard Fernando Torres Millán

	• Neoliberalismo y ética humanista; una incompatibilidad radical	Ricardo J. Gómez
	• Concertación entre Cuba y el Vaticano	José Duque
No. 76 Marzo-abril 1998	• Jubileo del año 2000: ¿centralidad de la Iglesia o de los oprimidos?	Giulio Girardi
	• Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación	Juan José Tamayo Acosta
	• La tierra en tiempos de la globalización	Roy H. May
	• Por un paradigma alternativo ante un neoliberalismo sin perspectiva	Wim Dierckxsens
	• Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas. Es tiempo de revertir el curso de la historia	
No. 77 Mayo-junio 1998	• La otra globalización — anotación teológica	Diego Irarrázabal
	• Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación	Juan José Tamayo Acosta
	• Para: Monseñor Juan José Gerardi Conedera	Pablo Richard
	• Teología y economía: aspectos de una ética económica de Martín Lutero	Hans-Jürgen Prien
	• El Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI)	
No. 78 Julio-agosto 1998	• Palabra de Dios, fuente de vida y esperanza para el nuevo milenio	Pablo Richard
	• Cuerpos curtidos por el viento: miradas intensas de mujeres múltiples	Roxana Hidalgo
	• Alternativas, contrahegemonía y sociedad civil	Francisco Hidalgo F.
	• Dios es joven. Otra mirada desde las posibilidades que lo juvenil aporta a la esperanza. Lecturas populares de historias bíblicas juveniles. Apuntes de sistematización	Klaudio Duarte Quapper
No. 79 Setiembre-octubre 1998	• Crítica al núcleo teórico del sujeto social	José Duque
	• Migraciones, sujetos y leyes	Maryse Brisson
	• Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo	Wim Dierckxsens
	• El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto	Franz J. Hinkelammert
	• Subjetividad, espiritualidad y esperanza. Algunas perspectivas para definir el sujeto	Pablo Richard

No. 80 Noviembre-diciembre 1998	• Los orígenes del cristianismo en Roma • El *Manifiesto* revisitado • La pobreza bajo sospecha • La globalización — Desde arriba y desde abajo • SII-1998: el sujeto de cara a la globalización	Pablo Richard Yamandú Acosta Remedios Mercedes Escalada-María Pilar Fuentes Gerrit Huizer Germán Gutiérrez
No. 81 Enero-febrero 1999	• La privatización de la vida: América Latina ante las nuevas políticas ambientales neoliberales • Globalización y subjetividad: "buzos" y sujeto rebelde • La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades • Foro Mundial para una Alternativa al Neoliberalismo	Eduardo Gudynas Germán Gutiérrez Arturo Andrés Roig
No. 82 Marzo-abril 1999	• De silencios y gritos. Job y Qohélet en los noventa • ¿Hay una salida al problema de la deuda externa? • Hacia una filosofía intersubjetiva. De la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000 • El cinismo de la "sobreproduccion"	Elsa Tamez Franz J. Hinkelammert José F. Gómez Hinojosa Isabel Wing-Ching S.
No. 83 Mayo-junio 1999	• Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado • Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales desde una perspectiva filosófica • ¿La vuelta del sujeto? • Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy	Pablo Richard Raúl Fornet-Betancourt Yamandú Acosta Juan José Tamayo Acosta
No. 84 Julio-agosto 1999	• Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales • Sujeto, comunidad y utopía • De la globalización económica a la política a partir de Kósovo: hacia un sujeto con una utopía solidaria • El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación	Enrique Dussel Juan José Tamayo Acosta Wim Dierckxsens Francisco Cruz
No. 85 Setiembre-octubre 1999	• El llamado desde la corporeidad del sujeto. Hilvanando reflexiones desde la economía, la ética y el género • El sujeto y la red	María Arcelia González B. Augusto Serrano

	•La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke	Franz J. Hinkelammert
No. 86 Noviembre-diciembre 1999	• La idolatría del mercado. La crítica del fetichismo capitalista, de Marx a la teología de la liberación	Michael Löwy
	• Los ajustes estructurales en Vietnam	François Houtart
	• Capitalismo, democracia y desarrollo: entre el realismo y la utopía	Henry Manuel Mora J.
	• Hacia el nuevo milenio: la imperiosa necesidad de participar y no ser excluido	Alfredo Stein
No. 87 Enero-febrero 2000	• Síntesis del encuentro de cientistas sociales y teólogos/as: "La problemática del sujeto en el contexto de la globalización", del 6 al 9 de diciembre de 1999	
No. 88 Marzo-abril 2000	• El derecho a la vida y el sujeto femenino	Elina Vuola
	• El sujeto viviente "racializado" y "generizado"	Elsa Tamez
	• Globalización, sujeto y juventud	Susana Becerra
	• Del *homo oeconomicus* al sujeto económico, una aproximación desde las prácticas económicas de los sectores populares	Juan Pablo Martí
	• La construcción de alternativas al neoliberalismo a partir de Seattle. "La politización progresiva del proceso de mundialización"	Wim Dierckxsens
	• Encuentro mundial sobre la situación de la teología al final del siglo XX	Pablo Richard
No. 89 Mayo-junio 2000	• Las alternativas creíbles del capitalismo mundializado	François Houtart
	• Las iglesias de América Latina y el Caribe en búsqueda de alternativas. A los veinte años del martirio de nuestro pastor, Óscar Arnulfo Romero	Pablo Richard
	• Globalización y liberación de los derechos humanos. Una reflexión desde América Latina	Germán Gutiérrez
	• La teología negra latinoamericana como un espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto	Silvia Regina de Lima Silva
No. 90 Julio-agosto 2000	• Sujeto, democracia y ciudadanía	Yamandú Acosta
	• La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común	Franz J. Hinkelammert
	• Mujer y neoliberalismo	Carmiña Navia Velasco
	• Jubileo 2000: "La otra deuda". Reconstruyendo la justicia global en el siglo XXI	Wim Dierckxsens
	• El Instituto de Misionología Missio e.v. (MWI) Concurso: Premio de teología y filosofía contextuales	

No. 91 Setiembre-octubre 2000	• Efectos de la globalización neoliberal en algunos aspectos de la vida de las mujeres	María Arcelia González B.
	• Jubileo bíblico o la reintegración de la lógica del don en la ley para una sociedad de sujetos	Michel Beaudin
	• La crisis del sujeto y las nuevas epistemologías. Breves apuntes para una sociología holística	Rui Manuel Grácio das Neves
	• Cooperación a favor de la creación como perspectiva de una economía preventiva	Birgit Moch y Eva M. Welskop-Deffaa
	• Encuentro: Teología en América Latina: prospectivas	Pablo Richard
No. 92 Noviembre-diciembre 2000	• Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*	Leonardo Boff
	• ¿Quién subvierte el concilio? Respuesta al cardenal J. Ratzinger a propósito de la *Dominus Iesus*	Leonardo Boff
	• La catolicidad necesaria para un mundo globalizado. Reflexiones sobre la colegialidad episcopal	Marcelo Barros
	• Comunicado de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia Católica	
	• Empresa ciudadana: ¿nueva metamorfosis del capital?	Armando de Melo Lisboa
	• De la rueda y el freno. El camino hacia la democracia en Georg Lukacs y Rosa Luxemburgo	Joaquín Herrera Flores
No. 93 Enero-febrero 2001	• Reseña del Encuentro lo juvenil popular en América Latina y el Caribe	
	•Aproximaciones y polémicas al concepto de culturas juveniles	Adrián Restrepo Parra
	• ¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles	Klaudio Duarte Quapper
	• Ideas para un programa alternativo en el ámbito de la ética	Germán Gutiérrez
	• Porto Alegre: camino al poscapitalismo	Wim Dierckxsens
No. 94 Marzo-abril 2001	• Problemas ecológicos. Modelo económico	Maryse Brisson
	• Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche	Franz J. Hinkelammert
	• Ortodoxia y herejía en los orígenes del cristianismo	Pablo Richard
	• Identidad y masculinidades juveniles	Pablo Romero Guayasamín
	• Carta abierta del Grupo de Teología Contextual Quebequense a los cristianos y las cristianas, acerca de la Cumbre de las Américas y la Cumbre de los Pueblos	

No. 95 Mayo-junio 2001	• Justicia y mercado: la sociedad en la que quepan todos • Identidades y escenarios culturales de agrupación juvenil	Varios Angélica Ma. Ocampo T.
No. 96 Julio-agosto 2001	• La universidad frente a la globalización • El sacrificio en la teología cristiana • Liberación/salvación • El pensamiento de Franz J. Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana • La utopía del poscapitalismo	Franz J. Hinkelammert José Comblin Juan José Tamayo Acosta Estela Fernández Nadal Wim Dierckxsens
No. 97 Setiembre-octubre 2001	• 1 Timoteo: ¡qué problema! • Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana • El *Manifiesto comunista*	Elsa Tamez Raúl Fornet-Betancourt Eric Hobsbawn
No. 98 Noviembre-diciembre 2001	• El álgebra de la 'justicia infinita' • Justicia infinita-injusticia sin fin • Terrorismo, fundamentalismo e idolatría. Caminos errados y esperanzas posibles • ¡Detrás de los velos! • El ALCA y la guerra antiterrorista de George W. Bush • El movimiento social por una alternativa al neoliberalismo y a la guerra • La caída de las torres	Arundhati Roy Elsa Tamez Pablo Richard Silvia Regina de Lima Silva Germán Gutiérrez Wim Dierckxsens Franz J. Hinkelammert
No. 99 Enero-febrero 2002	• Notas sobre religión y política: teología de la liberación latinoamericana e islamismo • Las religiones, tras el 11 de septiembre • Cómo fue que Hitler salvó al capitalismo y ganó la guerra: La señora Cheney podría sufrir un *shock* al descubrirlo • ¿Una nueva espiritualidad?	Malik Tahar-Chaouch Juan José Tamayo Acosta Mike Rivage-Seul Franz J. Hinkelammert

FORO SOCIAL MUNDIAL: PORTO ALEGRE 2002

Del 31 de enero al 5 de febrero del 2002 tuvo lugar en Porto Alegre, Brasil, el segundo Foro Social Mundial (FSM). Este foro constituye un lugar de encuentro y convergencia de organizaciones y movimientos sociales de todo el mundo que se resisten y se oponen al proceso de globalización neoliberal y que tienen la convicción que "Otro Mundo es Posible", un mundo basado en valores como la solidaridad, la equidad y la justicia. En su resistencia contra el neoliberalismo como pensamiento único, y al proceso de globalización que se deriva de esta doctrina ideológica, los movimientos y las organizaciones sociales que participan en el foro reivindican un mundo que no excluye, un mundo donde hay lugar para todos, con inclusión de la naturaleza, y un mundo que parte de una base democrática participativa, filosofía que ha transmitido el DEI durante años.

En el foro del 2002 hubo más de 50.000 participantes (contra 20.000 en el primer foro del 2001) de unas 5.000 organizaciones sociales, procedentes de 150 países y representando a una amplia escala de movimientos sociales: ecologistas, sindicatos, el movimiento de mujeres, el movimiento indígena, el que lucha contra el racismo, el movimiento por los derechos humanos, el que busca la paz, el movimiento campesino, el de los campesinos sin tierra, el movimiento de jóvenes, los de las iglesias, etc. En forma paralela al foro de las organizaciones sociales, tuvo lugar el foro de los jóvenes con más de 15.000 participantes; un foro de los parlamentarios, un foro de alcaldes y otro de jueces. En comparación con el del 2001, este foro no fue solamente un éxito cuantitativo, sino significó también un avance cualitativo en el proceso.

En las 28 conferencias plenarias, los 100 seminarios y 700 talleres del FSM se reveló una conciencia más clara del origen de la creciente desigualdad e injusticia en el mundo, hubo una reflexión más clara sobre el propio movimiento en el mundo (principalmente en el seminario del Foro Mundial de Alternativas, donde participé por el DEI), a la vez que una mayor claridad propositiva, tanto a nivel de la utopía, como en las propuestas a corto y mediano plazo. La amplia escala de temas y propuestas evidencia el carácter incluyente del foro. Hubo una representatividad mayor de las organizaciones y los movimientos existentes en el mundo. Las organizaciones sociales representadas mostraron una mejor cobertura de los diferentes movimientos sociales que un año antes.

En la nueva coyuntura mundial llamó la atención la presencia y voz de los movimientos por la paz y los derechos humanos, y esto no solo en las manifestaciones. Fue muy alentadora y significativa la enorme presencia de jóvenes, quienes tuvieron su propio foro. Los sindicatos, relativamente ausentes en el año 2001, tuvieron este año una representación de 2.800 participantes. El movimiento ecuménico de América Latina y el Caribe estuvo asimismo mejor representado que un año atrás. En muchos países, sobre todo en latinoamericanos y caribeños y europeos, se efectuaron foros nacionales preparativos. También a nivel continental, en el caso de África, tuvo lugar un foro social preparatorio. Esta tendencia descentralizadora de foros continentales, nacionales y regionales la promueve el FSM para los años venideros. Únicamente sobre la base de esta tendencia descentralizadora es viable un proceso de integración duradera del movimiento social, más allá de las fronteras y las particularidades de lucha. La creación de redes de organizaciones, luchas y movimientos, partiendo de las fronteras y particularidades de lucha y más allá de ellas, es ciertamente el gran reto después de Porto Alegre 2002. Uno de los desafíos mayores para el futuro es cómo dar una expresión más política al movimiento social mundial. La necesidad de ésta fue clara en el Foro, no así aún la forma. El próximo foro mundial del 2003 tendrá lugar, una vez más, en Porto Alegre; para el 2004 se prepara la India y para el 2005 está programado un foro en África.

El FSM se organiza en las mimas fechas y en respuesta al Foro Económico Mundial (FEM), a fines de enero de cada año. El FEM se realizó en Davos, Suiza, desde el año 1971. Para el 2002 (a raíz de los acontecimientos del 11 de setiembre) se definió Nueva York como lugar de encuentro. En este foro se reúne la élite que representa los intereses del capital transnacional y financiero a nivel mundial. No solamente los representantes de los intereses privados del gran capital, sino también los jefes de Estado de las principales potencias del mundo. A pesar de su carácter informal, este foro ha tenido un papel estratégico en la formulación y aplicación de la política neoliberal a nivel mundial, una política que se ha aplicado a costa de la creciente exclusión y concentración de ingresos entre y dentro de los países, con un costo social enorme especialmente en la periferia.

El FSM puede verse como un símbolo de la globalización de la resistencia desde abajo, contra la globalización neoliberal impuesta desde arriba. En contraste con la élite de Davos, el movimiento social mundial no dispone de enormes poderes para hacer efectivas sus propuestas alternativas. La legitimidad del modelo neoliberal, no obstante, está en crisis. El FSM se perfila como una expresión legítima de la voz de los oprimidos, mientras que la voz del FEM se ha puesto a la defensiva ante una crisis de legitimidad de la doctrina y la política neoliberales. Es precisamente debido a esta crisis de legitimidad, que ha podido levantarse la voz de los oprimidos. Se ha podido desarrollar un cuestionamiento público del neoliberalismo. Se ha podido hablar, con creciente legitimidad, acerca de la necesidad de una alternativa. La crisis de legitimidad de la doctrina dominante se desarrolla a partir de las fisuras del modelo neoliberal. Desde ellas se visibilizan las contradicciones internas.

A causa de la voraz intervención del capital especulativo, la desestabilización de las monedas y las consecuentes crisis financieras en México (1994), el Sudeste Asiático (1997), Rusia (1998), Brasil (1999) y ahora Argentina, se ha puesto en peligro la estabilidad financiera en el mundo, lo que afectaría los propios intereses del gran capital. A raíz de ello se desencadenó un cuestionamiento sobre los flujos del capital especulativo. Esta crítica se desató en los propios centros de poder. Los movimientos sociales, hasta ese momento silenciados, pudieron entonces levantar públicamente la voz. Es decir, las abiertas contradicciones entre los grandes capitales brindaron el espacio al movimiento contestatario para hacer oír su voz. En este contexto, por ejemplo, se organizó una campaña internacional contra la especulación financiera, mejor conocida como *Attac*, que entre otras muchas cosas propone el llamado impuesto Tobín. Se perfiló a la vez el movimiento que reivindica una reestructuración de las Instituciones Financieras Internacionales, consideradas responsables de dicha inestabilidad financiera. Es así como, por ejemplo, existe una campaña por un nuevo *Bretton Woods*.

La especulación contra monedas y la consecuente inestabilidad financiera en el Sur, se han vinculado estrechamente con la creciente deuda externa que pesa cada vez más sobre sus expoliadas economías. La responsabilidad de los acreedores en la inestabilidad financiera ha salido a la luz pública. En este entorno, hacia finales de los años noventa se impulsa la campaña contra la deuda externa. La reivindicación de la condonación de la deuda adquiere aún más legitimidad con los argumentos de la Deuda Histórica del Norte con el Sur, la Deuda Ecológica y la Deuda Social. La propia deuda externa ha sido pagada a través de las políticas de ajuste estructural, pero a pesar de ello no ha dejado de crecer. En el año dos mil, con la campaña "Jubileo 2000", el movimiento por la condonación de la deuda adquirió expresión mundial. Los bancos acreedores, por tanto, se encuentran a la defensiva. En setiembre del 2001 este movimiento tuvo su primera victoria, todavía modesta, en la conferencia mundial de Durban.

Conforme el crecimiento económico tiende a estancarse en el mundo por las políticas neoliberales, la fuente de ganancia depende en creciente medida de la repartición del mercado mundial existente. Y conforme esa repartición avanza favoreciendo cada vez a menos transnacionales, se hace más difícil un nuevo avance en la repartición posterior de tal mercado. Avanzar en la repartición implica una tendencia a la confrontación de los intereses del gran capital. Surge, entonces, un conflicto abierto de intereses entre capitales de las principales potencias. Esa confrontación se ha manifestado en los fracasos de los acuerdos multilaterales. Se manifestó por primera vez en 1998, en el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI), en París, y un año más tarde en la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Seattle, EE. UU. Sobre las bases de estas contradicciones se han levantado las manifestaciones contra la globalización. Después de Seattle, las manifestaciones se difunden por el mundo entero: Washington, Praga, Seúl, Quebec, Gotemburgo, Génova, Barcelona, Monterrey, para mencionar solo algunas ciudades. No importa donde se reúnan los poderosos para proyectar una nueva política, ahí mismo aparece el movimiento social en busca de una alternativa. Porto Alegre constituye el lugar de convergencia de todas estas luchas.

De cara a una recesión mundial, la guerra económica se torna particularmente agresiva. La repartición del mercado mundial en progresivo estancamiento, ya mostró signos de agotamiento a finales de la década de los noventa. Y a principios de este siglo, una recesión mundial se anuncia. Cuando la economía mundial decrece, la acumulación cimentada en la repartición de un mercado en declive se vuelve peculiarmente agresiva. Esto en razón de que ya no hay lugar siquiera para todo el gran capital en el mundo. En el "¡sálvese quien pueda!", apenas los más fuertes tienen el privilegio de salvarse. Para los débiles, en cambio, en este mundo no hay lugar ni derecho a la vida.

Un cambio de política de esta índole no es fácil llevarla a cabo sin una profunda crisis de legitimidad. Y legitimar lo que no se puede legitimar es lo que se

ha hecho desde el 11 de setiembre del 2001. La guerra contra el terrorismo, en efecto, ha servido como instrumento para poner en práctica esta política de "¡sálvese quien pueda!" sin provocar una honda e inmediata crisis de legitimidad. La caída de las torres ha servido de catalizador para alimentar el nacionalismo interno en los EE. UU., lo que de otra manera jamás se hubiera logrado. La guerra contra el terrorismo, supuestamente en nombre del bien común, ha conseguido forzar acuerdos multilaterales que van más allá de la lucha contra el terrorismo. Así, en nombre de esa lucha se llegó a acuerdos multilaterales a nivel mundial en la OMC en Qatar. Son claras, no obstante, las intenciones unilaterales de beneficiar a la economía estadounidense. De este modo, el nacionalismo estadounidense ha servido para ejecutar políticas proteccionistas unilaterales en materia de acero y madera que sin ese nuevo entorno no habrían sido posibles.

En nombre del terrorismo, también, se fuerzan acuerdos multilaterales con beneficios unilaterales estadounidenses en América Latina y el Caribe bajo los nombres de ALCA y Plan Puebla-Panamá. A medida, sin embargo, que se debilita el imaginario del terrorismo, como fue el caso al procurar legitimar con ello nuevas invasiones después de Afganistán, se van visibilizando esos intereses unilaterales. Se deslegitima, entonces, esta política y se visibiliza de igual forma el terrorismo oficial. Así, conforme el imaginario del terrorismo se debilita, gana legitimidad el movimiento por la paz y contra el terrorismo oficial. Frente a los intereses unilaterales más abiertos, por su parte, ganan legitimidad aquellos que luchan contra acuerdos como los del ALCA y el Plan Puebla-Panamá. Estos movimientos, presentes en Porto Alegre 2002, adquirirán mayor fuerza y legitimidad a medida que se manifiesten de manera más descarada los intereses unilaterales.

Este año 2002, muy probablemente será un año de recesión a nivel mundial como no se ha conocido desde 1930. Al profundizarse la recesión en el mundo, será cuestión de tiempo para que la economía hegemónica también sucumba a ella. La imposición forzada de políticas en beneficio de aquellos intereses unilaterales podrán posponerla, pero difícilmente evitarla. Esto se descubre a partir del fracaso de la política del "¡sálvese quien pueda!" y no por sensatez. El actual conflicto en el Medio Oriente entre israelíes y palestinos, parece el laboratorio del escenario de este "¡sálvese quien pueda!" a nivel mundial. Solo que en este "¡sálvese quien pueda!" nadie se salvará, y la conciencia mundial en torno a la cuestión palestina ya parece dar fuerza a esta conclusión. No está claro por cuanto dolor tendrá que pasar el mundo para que nazca la conciencia de que si no creamos un mundo donde haya lugar para la "Otra" persona, nación o civilización, tampoco lo habrá para la mía. Anticipar esta conciencia, constituye un enorme desafío futuro a nivel mundial para el movimiento social por una alternativa. Y en el Medio Oriente se tiene un reto para mostrarlo. ■

Wim Dierckxsens

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMÉRICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAÍSES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

EL JESÚS HISTÓRICO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Pablo Richard

Introducción [1]

La exégesis bíblica ha tenido un desarrollo impresionante en los últimos treinta años, sin embargo casi nada de toda esa riqueza bíblica ha llegado al Pueblo de Dios. El mundo de los exégetas es un mundo cerrado, dentro del cual se da un diálogo entre ellos mismos. Hay un abismo entre la exégesis y la Iglesia. En la exégesis latinoamericana y caribeña estamos tratando de superar ese abismo de dos maneras. Por un lado, dando a la exégesis una orientación pastoral y, por otro lado, capacitando a los agentes de pastoral lo mejor posible en un conocimiento sistemático de la Biblia. Tenemos que hacer exégesis bíblica con todo el rigor científico que sea necesario, pero teniendo como interlocutor al Pueblo de Dios y no solamente otros exégetas. Tenemos que elaborar también una pastoral bíblica con base exegética y no algo superficial. Respecto a la formación exegética de los agentes de pastoral, no se trata de alienarlos con unos conocimientos abstractos, sino de enriquecer su propia práctica pastoral con toda la riqueza de la tradición bíblica.

En los talleres y cursos bíblicos que se han multiplicado por toda América Latina y el Caribe, es donde se está dando este encuentro entre exégesis y Pueblo de Dios. En el Movimiento Bíblico latinoamericano y caribeño, la exégesis se ha reinsertado en el Pueblo de Dios y los agentes de pastoral han asumido la reflexión exegética; así se va superando el abismo entre la exégesis y la Iglesia. De esta forma vamos superando el peligro de crear una pastoral bíblica sin ninguna fundamentación bíblica, al igual que el de elaborar una exégesis bíblica sin ninguna orientación pastoral.

Otro problema en la exégesis lo constituye la plenitud del sentido bíblico. En la hermenéutica se distinguen clásicamente tres sentidos de la Biblia: el literal, el histórico y el espiritual. La exégesis se ha concentrado de modo casi exclusivo en los sentidos literal e histórico del texto, descuidando su sentido espiritual. Por otra parte, hay mucha "espiritualidad bíblica" sin ningún fundamento en el sentido literal y en el sentido histórico del texto. El sentido espiritual del texto, no es algo agregado de manera exterior al texto, sino un sentido elaborado exegéticamente dentro del texto y fiel a él. No podemos establecer una división social del trabajo, donde los exégetas se dediquen a los sentidos literal e histórico del texto y los teólogos y espiritualistas a descubrir su sentido espiritual. Este último necesita ser "controlado" por los otros dos sentidos, no obstante la exégesis, sin una proyección espiritual, se convierte asimismo en una actividad intelectual irrelevante y ajena a la comunidad eclesial.

La búsqueda del Jesús histórico en América Latina y el Caribe debe situarse en este contexto hermenéutico: es una búsqueda exegética pastoral, es decir, en diálogo con el Pueblo de Dios y con la participación de los agentes de pastoral capacitados en la interpretación bíblica. Es también una búsqueda exegética con Espíritu, esto es, con toda la plenitud del sentido espiritual de los textos bíblicos. El Jesús histórico pertenece al Pueblo de Dios, es parte del movimiento bíblico y posee una fuerte connotación espiritual. No podemos hacer exégesis en la búsqueda del Jesús histórico, tal como se hace en la alta academia de Europa o Estados Unidos. En primer lugar, lo haremos mal, pues no contamos con todos los instrumentos que ellos tienen y, en segundo lugar, será un Jesús histórico sin un significado histórico en la historia de nuestros pueblos. Será una exégesis de segunda

[1] Este artículo es una reelaboración de otro con el mismo título enviado a una revista mexicana titulada *Qol*.

categoría con pretensiones de ser de primera. Ciertamente, tendremos que utilizar todos los resultados de la exégesis del Primer Mundo, pero para construir algo diferente. Como escuché decir una vez al biblista brasileño Carlos Mesters:

> ...hay que utilizar todos sus materiales, pero no entrar en su casa, sino construir con esos materiales una casa diferente.

Seguidamente comenzaremos haciendo un breve resumen de las diferentes fases en la búsqueda del Jesús histórico, para presentar a continuación la nueva búsqueda del Jesús histórico que está surgiendo en América Latina y el Caribe, inspirada por la Teología de la Liberación.

1. Breve resumen de la búsqueda del Jesús histórico

Es útil resumir muy brevemente aquí las distintas fases en la búsqueda del Jesús histórico [2]. De este modo podremos situar mejor nuestra búsqueda propia.

Primera fase: la del nacimiento de la investigación crítica en la búsqueda del Jesús histórico. Aquí destacan dos autores. Por un lado, H. S. Reimarus (1694-1768) con su estudio precursor de la vida de Jesús desde perspectivas puramente históricas. Reimarus distingue entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles, entre el Jesús histórico y el Cristo eclesial. Jesús debe entenderse en el contexto de la religión judía. El cristianismo desgajado del judaísmo, por su parte, en una creación de los apóstoles. El otro autor es D. F. Strauss (1808-74), quien aplica a los evangelios el concepto de mito. Para él, hay que distinguir entre mito e historia (los evangelios contienen recuerdos históricos, en medio de un relato donde el mito es omnipresente). De acuerdo con Strauss, el evangelio de Juan es por eso históricamente menos fiable que los evangelios sinópticos.

Segunda fase: la del optimismo en la investigación liberal de la vida de Jesús. Con la reconstrucción histórico crítica de la vida de Jesús se busca liberar la fe cristiana del dogma eclesial de Cristo. Esta búsqueda liberal del Jesús histórico está motivada por la dura crítica a la Iglesia.

Tercera fase: la del colapso de la investigación de la vida de Jesús. Aquí el autor más representativo y radical es R. Bultmann (1884-1976), quien radicalizó las obras de A. Schweitzer, W. Wrede y K. L. Schmidt. Para Bultmann, lo decisivo no es lo que Jesús dijo e hizo, sino lo que Dios hizo y dijo en la cruz y resurrección de Jesús. La respuesta a este llamado no se basa en hechos históricos, sino en la decisión existencial de morir y vivir con Cristo. Los dos esquemas teológicos más acabados del Nuevo Testamento (2 Cor. 5,16 y el evangelio de Juan), muestran escaso interés por el Jesús histórico. Únicamente sabemos *que* Jesús existió y *que* fue el Revelador del Padre, sin embargo, lo que Jesús hizo y enseño no es relevante para la teología cristiana. El cristianismo nació con la Pascua.

Cuarta fase: la del surgimiento de una nueva pregunta por el Jesús histórico, fundamentalmente entre los discípulos de Bultmann (Käsemann, Bornkamm, Fuchs, Ebeling, Braun). En ella se recupera la confianza en la posibilidad de encontrar un mínimo de tradición jesuánica (o sea, propia de Jesús), auténtica y garantizada de manera crítica, descartado todo lo que pueda derivarse del judaísmo y del cristianismo primitivo. Se considera que el Cristo de la fe tiene apoyo en la práctica histórica prepascual de Jesús; que los títulos de Cristo están implícitos en la conducta y predicación de Jesús antes de su muerte. La identidad del Jesús histórico es afirmada en contraste con el judaísmo y el cristianismo primitivo (sobre todo aquel cristianismo de tendencia entusiasta y gnóstica).

Quinta fase: es la fase llamada "the third quest" (la tercera búsqueda) en el ámbito de lengua inglesa. En reacción a Bultmann, brota el optimismo en la posibilidad de reconstruir el Jesús histórico. Se plantea la continuidad social entre el Jesús de Galilea y el cristianismo primitivo. La continuidad teológica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El uso de las ciencias sociales en la investigación del Jesús histórico. Se supera el contraste entre el cristianismo primitivo y el judaísmo, afirmándose por el contrario que el movimiento del Jesús histórico es un movimiento de renovación judía. Se toman en cuenta las fuentes no canónicas (mal llamadas "apócrifos"), al tiempo que se elaboran criterios de historicidad para discernir en los textos qué es del Jesús histórico y qué de la comunidad cristiana postpascual. En esta corriente se sitúan autores como E. P. Sanders, G. Theissen, J. D. Crossan, J. P. Meier, Burton Mack, M. Borg, Gezza Vermes, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, y muchos otros [3].

2. Una nueva propuesta sobre el Jesús histórico

Quiero empezar esta parte con una confesión personal un poco contradictoria. He estudiado

---

[2] Seguimos en forma resumida a Gerd Theissen/Annette Merz, *El Jesús histórico. Manual.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, págs. 17-32.

[3] Un estudio más detallado de esta historia de la interpretación del Jesús histórico en Jesús Peláez, "Un largo viaje hacia el Jesús de la historia", en J. J. Tamayo Acosta, *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1999. Igualmente es extraordinario el trabajo de Rafael Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", en *Estudios Bíblicos* No. 54 (1996), págs. 433-463.

atentamente las obras de Gerd Theissen [4], John Dominic Crossan [5] y John P. Meier [6]. Las he leído con mucha simpatía e interés y me han gustado mucho todos los análisis históricos concretos de textos evangélicos. Al mismo tiempo, no obstante, he terminado la lectura de esta literatura con una inmensa frustración. Me parece que, por un lado, se trata de una literatura obligada en la búsqueda actual del Jesús histórico, pero, por otro lado, de ninguna forma nos interpreta y tampoco desde el Tercer Mundo nos identificamos con ella. Con Meier, por ejemplo, me he identificado un poco con el primer volumen, menos con el segundo y nada con el tercero. ¿Dónde está el problema?

Hay una serie de libros exegéticos que desde hace algún tiempo apuntan en una dirección diferente y, sobre todo, con un espíritu diferente a la "tercera búsqueda". Aquí simplemente menciono algunos de ellos para ir haciendo visible de cierta manera la búsqueda que quiero proponer:

Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981.

Albert Noland, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo.* Santander, Sal Terrae, 1981.

Raymond E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron.* Bilbao, Desclée de Brower, 1986.

Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo.*

Por mi parte, he publicado dos libros que también quieren situarse en esta corriente de pensamiento:

Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza. San José, DEI, 1994 (republicado en Quito, Caracas y México. Traducido al portugués, inglés, alemán, italiano y francés).

El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. Santander, Sal Terrae, 2000 (primera publicación en Costa Rica: DEI, 1998. Republicado en Quito, Caracas y México. Traducido al portugués).

En el terreno más bien teológico, no tanto exegético, hay varias obras marcantes e inspiradoras de esta nueva búsqueda:

Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina (esbozo).* México, Ediciones CRT, 1976. Idem: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret.* Madrid, Ed. Trotta, 1991, 1993, 1997 (especialmente iluminador es el capítulo 3: El 'Jesús histórico', punto de partida para la cristología).

Igualmente, todas la obras en el campo cristológico de Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Hugo Echegaray y Carlos Bravo. Un excelente resumen lo tenemos en Julio Lois, "Cristología en la Teología de la Liberación", en Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación.* Madrid, Trotta, 1990, tomo I.

¿Cuáles son los aportes fundamentales de nuestra corriente exegética y teológica en la búsqueda del Jesús histórico? ¿Por qué esta corriente es tan distinta de todas las corrientes anteriores que hemos resumido en aquellas cinco fases? En la quinta fase de búsqueda del Jesús histórico vimos una "third quest" ("tercera búsqueda"). En forma presumida propongo ahora una "fourth quest", una cuarta búsqueda del Jesús histórico que supere las búsquedas anteriores. ¿Cuáles serían sus elementos nuevos? ¿Cuál es el espíritu nuevo que se respira? No se trata de rechazar todo lo anterior, pero sí de construir, utilizando lo mejor de todo lo anterior, algo nuevo.

2.1. Búsqueda del Jesús histórico desde el Tercer Mundo

El concepto "Tercer Mundo" es ambiguo, sin embargo se concretiza si decimos América Latina y el Caribe, África, Asia y Oceanía, pensando en las culturas y religiones oprimidas y en el 70% de pobres en estos continentes. El cristianismo llegó a todas estas regiones, desde el siglo XVI en adelante, con la expansión del colonialismo europeo y, por lo tanto, el cristianismo tiene aquí un acentuado carácter eurocéntrico en lo cultural y teológico. ¿Cómo pensar el Jesús de la historia, no desde el "centro", sino desde los pueblos y las culturas "periféricas". Las grandes religiones de la tierra son hoy en día principalmente religiones del Tercer Mundo. No podemos seguir haciendo exégesis de igual modo que se hace en Europa y Estados Unidos, ignorando la realidad cultural y religiosa propia del Tercer Mundo.

Más en concreto aquí, en América Latina y el Caribe, debemos buscar al Jesús de la historia desde los pobres, desde los oprimidos, desde los excluidos, desde los indígenas y los afroamericanos, desde los campesinos y las poblaciones suburbanas sumergidas en la extrema pobreza. Pensar el Jesús histórico desde la mujer y los jóvenes, desde los movimientos ecológicos.

En esta perspectiva, el horizonte de nuestra investigación histórica no es primordialmente la *modernidad*, sino la *liberación*. Muchos trabajos exegéticos, de modo

---

[4] Véase el libro citado en la nota 2. Libros anteriores: *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo.* Santander, Sal Terrae, 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985; *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

[5] *Jesús: Vida de un campesino judío.* Barcelona, Crítica-Grupo Grijalbo-Mondadori, 1994. En la misma editorial, del año 1996: *Jesús: Biografía revolucionaria.*

[6] *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico.* Tomos I, II/1 y II/2. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1998, 1999 y 2000.

especial acerca de milagros, exorcismos, mitos y visiones, tienen como interlocutor la mentalidad moderna y secularizada. Es muy diferente trabajar estos mismos temas desde los pobres y las culturas del Tercer Mundo. En este caso, el problema central no es ya la secularización, cuanto la opresión y la liberación. En el "Primer Mundo", además, el trabajo teológico se ve desafiado en la actualidad por la "posmodernidad". En el "Tercer Mundo", desde hace mucho tiempo, el problema no es la posmodernidad, sino la crisis de la modernidad.

La problemática de los pobres no es nueva, ella aparece ya en los orígenes mismos de los evangelios y del cristianismo. Efectivamente, el movimiento de Jesús nace entre los pobres y el cristianismo se desarrolla en la periferia del Imperio Romano. En consecuencia, estudiar los evangelios desde los pobres es estudiarlos con el mismo espíritu con el cual fueron escritos.

El cristianismo se institucionalizó asumiendo la estructura, cultura y filosofía grecorromanas, en particular a partir de los siglos IV y V, cuando nace la así llamada Cristiandad Imperial. Los cuatro primeros concilios ecuménicos tuvieron un carácter fundante, que muchos Padres compararon con los cuatro evangelios, ya que en estos concilios la fe se afirmó en relación dialéctica con la cultura clásica [7]. Eusebio de Cesarea escribió su *Historia eclesiástica*, a comienzos del siglo IV, para justificar el triunfo de la Cristiandad. Esta obra, maravillosa en muchos aspectos, reconstruye los orígenes del cristianismo desde la consolidación de una cristiandad imperial. Hoy debemos reconstruir esta historia del cristianismo en sentido inverso, desde la periferia y desde los pobres [8]. Más tarde, la ecumenicidad de la primera cristiandad grecorromana y constantiniana se hizo cada vez más exclusivamente occidental y, por último, romana.

Algo parecido ha ocurrido con la exégesis: se institucionalizó en el mundo grecorromano, luego se occidentalizó, para finalmente ser de manera exclusiva anglosajona, alemana o eurolatina. Ahora debemos refundar de forma radical la búsqueda del Jesús histórico, desde las culturas del así llamado Tercer Mundo.

2.2. El Jesús histórico en el contexto de los orígenes del cristianismo

No podemos reducir la búsqueda del Jesús histórico únicamente al Jesús antes de su muerte. Tampoco podemos presentar un Jesús aislado, sin discípulas y discípulos. En la nueva búsqueda del Jesús histórico queremos ampliar el horizonte de la historicidad e incluir el movimiento histórico de Jesús antes de la Iglesia y las iglesias históricas apostólicas.

Proponemos distinguir en los orígenes del cristianismo, tres períodos históricos:

1. El "Jesús histórico" *antes* de su muerte (años 6 a. C. hasta 30 d. C.) [9].
2. El "movimiento de Jesús" *antes* de la Iglesia (años 30 hasta 70 d. C.)
3. El surgimiento de las iglesias apostólicas *antes* de la Cristiandad (años 70 hasta 325 d. C).

En este último período se podrían distinguir tres etapas:

Años 70-135 d. C. (año 70: destrucción del Templo de Jerusalén; año 135: segunda guerra judía. En esta etapa culmina la escrituración del Nuevo Testamento).

Años 135-200 d. C. (año 200: primer canon del Nuevo Testamento, llamado de Muratori).

Años 200-325 d. C. (año 325: Concilio de Nicea).

Recuerdo aquí tres obras exegéticas que buscan representar el espíritu y la orientación de cada uno de estos períodos:

Albert Noland, *Jesús antes del cristianismo.*

Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia.*

Raymond Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron.*

El *Jesús histórico,* en sentido estricto, es el Jesús antes de su muerte y esto me parece importante reafirmarlo, no obstante, igualmente es muy importante rescatar el carácter histórico del "movimiento de Jesús", tanto antes de su muerte como después de la resurrección. Jesús es él y sus discípulas y discípulos, es un "movimiento" religioso, mesiánico, espiritual con carácter social.

Es esencial rescatar el carácter histórico del *movimiento de Jesús antes de la Iglesia.* Jesús resucitado es el mismo Jesús de Nazaret, y lo es corporalmente (no es un fantasma, tiene cuerpo, come con ellos, es tocado y lleva las marcas de su martirio y, por lo tanto, el sepulcro se halla vacío). Esta continuidad entre el Jesús muerto y resucitado es la base del movimiento de Jesús después de la resurrección. Jesús es el mismo corporalmente, pero asimismo es cierto que su cuerpo está transcendentalizado, glorificado, exaltado. Por eso, el movimiento de Jesús después de la resurrección no es el mismo movimiento de antes de la resurrección, sino que ahora presenta tres características:

1. Es un movimiento poderoso del Espíritu y de la Palabra.

[7] Cf. Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos.* Salamanca Ediciones Sígueme, 1993, pág. 13.

[8] Cf. En este sentido, la obra inspiradora de Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.

[9] Todas la fechas son aproximadas. Aquí buscamos presentar una idea, no tanto una discusión cronológica.

2. Es un movimiento misionero que trasciende límites religiosos y culturales.

3. Es un movimiento inculturado "por las casas" (pequeñas comunidades).

Los Hechos de los Apóstoles nos presentan este movimiento en los relatos de Pentecostés y de la misión desde Jerusalén hasta el fin del mundo:

> ...recibirán la fuerza del Espíritu Santo y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra (1, 8).

Los discípulos perseveran en la enseñanza *(didajé)* de los apóstoles, en la comunión (*koinonía:* un solo corazón, todo en común, no hay pobres entre ellos), parten el pan por las casas (eucaristía) y hacen prodigios y señales (práctica poderosa) (Hch. 2, 42-27) [10].

Por detrás de los Hechos de los Apóstoles es fundamental rescatar el carácter histórico de ese período después de la resurrección (año 30 d. C.) y antes de la organización de las iglesias (después del 70 d. C.). En este intento debemos también utilizar las siete cartas propias de Pablo (1 Tes., 1 y 2 Cor., Gál., Flp., Flm. y Rom.), el "evangelio de Galilea" (llamado fuente Q), las tradiciones presinópticas y quizás el evangelio de Marcos. Lo que existe en estos años es propiamente un "movimiento", no tanto una "Iglesia". Jesús fundó este movimiento, cuya historicidad podemos construir con tanta exactitud como construimos el Jesús histórico. Fieles a la historia de este movimiento podemos diferenciar sus tres corrientes originales: una judeocristiana hebrea, otra judeocristiana helenista y gentil helenista y, por último, la corriente apocalíptica. Asimismo, debemos acentuar en este período la tradición oral y el carisma de los testigos oculares y servidores de la Palabra (cf. Lc. 1, 1-4).

En esta misma búsqueda de historicidad, de igual modo debemos construir el surgimiento de *las iglesias históricas antes de la Cristiandad.* Después de la destrucción del Templo (70 d. C.), del desaparecimiento de la primera generación cristiana y la necesidad de pasar de la tradición oral a la escrita, y después también de la separación progresiva de la Iglesia cristiana de la Sinagoga, fue una necesidad histórica organizar el movimiento de Jesús según diferentes modelos de Iglesia. Cada uno de estos modelos lo podemos reconstruir con base en los escritos del Nuevo Testamento posteriores al año 70. Este proceso se da dentro de las tres corrientes ya señaladas del movimiento de Jesús. En la corriente judeocristiana surgen dos modelos de Iglesia, tal como se refleja en el evangelio de Mateo y en la carta de Santiago. En la corriente helenista tenemos los modelos de Iglesia que se expresan en las cartas subpaulinas (Col. y Ef., las cartas Pastorales, a los Hebreos y 2 Tes.), el evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles, en las dos cartas de Pedro y en Judas. En la tradición del "discípulo amado" tenemos otro modelo de Iglesia, el cual aparece en el Cuarto Evangelio y en las cartas de Juan. Finalmente, el modelo de Iglesia representado por el Apocalipsis.

En todos estos escritos aparece una variedad significativa de modelos diferentes de Iglesia. Si agregamos a esta lista los Padres Apostólicos (cartas de Clemente, Ignacio de Antioquía, Policarpo y Bernabé, discurso de Diogneto y Pastor de Hermas), la variedad aumenta todavía más. La búsqueda de historicidad de las iglesias apostólicas demuestra así el pluralismo eclesial entre los años 70 y 135 d. C. Esta riqueza histórica original se perdió con los procesos de unificación institucional que siguieron y con la hegemonía de una cristiandad constantiniana, posteriormente occidental y romana.

Los exégetas de la tercera búsqueda, sobre todo J. P. Meier, insisten en que los evangelios se deben leer desde el Jesús histórico y no desde el Jesús teológico o dogmático. Esto es fundamental y es un principio orientador necesario. Podemos, sin embargo, ampliar este principio y decir que todo el Nuevo Testamento debe ser interpretado desde el movimiento histórico de Jesús antes de la Iglesia, y en forma semejante también interpretar el Nuevo Testamento desde el surgimiento de las iglesias históricas del período anterior a las iglesias institucionalizadas conforme el modelo de Iglesia de Cristiandad. No debemos proyectar en los evangelios las definiciones dogmáticas posteriores, como tampoco proyectar en el Nuevo Testamento los problemas eclesiales posteriores al movimiento de Jesús, ni las estructuras jerárquicas y los modelos de poder surgidos muy tardíamente con la Cristiandad.

Esquemáticamente:

Jesús histórico	---------->	Evangelios	---------->	Jesús teológico y dogmático
Movimiento de Jesús	---------->	Nuevo Testamento	---------->	Iglesias apostólicas
Iglesias apostólicas	---------->	Nuevo Testamento	---------->	Iglesia de Cristiandad

[10] Véase mi libro ya citado sobre los Hechos de los Apóstoles.

2.3. Los orígenes del cristianismo y la refundación de la Iglesia

En nuestra búsqueda global de historicidad hay un Jesús histórico *antes* del cristianismo, un movimiento de Jesús *antes* de la Iglesia y las iglesias que los apóstoles nos dejaron *antes* de la Cristiandad. La búsqueda de ese "antes" no tiene un interés arqueológico, no mira hacia atrás, sino hacia adelante, está en función de un "para". No es una búsqueda histórica desinteresada y neutra, sino una búsqueda en función de las iglesias en nuestro mundo actual. *Detrás* de los textos bíblicos hay una *memoria*, pero *delante* de esos textos está la Iglesia, estamos nosotros que buscamos vivir la fe en nuestras comunidades eclesiales. Esquemáticamente:

Memoria -------> Nuevo Testamento -----> Iglesia hoy

La problemática eclesial actual es asimismo parte importante en nuestra búsqueda del Jesús histórico. Dice Julio Lois [11]:

> Esta vuelta al Jesús de la historia tiene en la cristología de la liberación latinoamericana unas características específicas que le confieren identidad propia.

A continuación cita a Jon Sobrino, quien señala:

> En Europa el Jesús histórico es objeto de investigación, mientras que en América Latina es criterio de seguimiento. En Europa el estudio del Jesús histórico pretende establecer las posibilidades y razonabilidad del hecho de creer o no creer. En América Latina la apelación al Jesús histórico pretende llevar ante el dilema de convertirse o no.

La búsqueda científica del antes, se encuentra animada por la exigencia de fe actual de ser discípulos de Jesús hoy, de ser movimiento de Jesús en el mundo actual y, finalmente, cómo refundar y reformar nuestras iglesias desde el modelo de las iglesias que los apóstoles nos dejaron.

Los cristianos, nuestras comunidades eclesiales de base, nuestros movimientos eclesiales e incluso nuestros pastores y obispos, andan buscando una *referencia histórica* para orientar su vida como discípulos de Jesús y para vivir en Iglesia hoy, a la manera de las comunidades en los orígenes del cristianismo. En la actualidad se da una fragmentación tan impresionante de ofertas religiosas, que se requiere un *criterio de discernimiento* para hallar un camino auténtico de vida cristiana. El Pueblo de Dios necesita de un *canon*, entendido en sentido activo como medida, para poder definir con cierta seguridad qué significa ser cristiano y ser Iglesia hoy. La lectura del Nuevo Testamento, desde la perspectiva histórica que hemos expuesto, nos proporciona esa referencia, ese criterio y ese canon. El Nuevo Testamento puede cumplir esa función si se lee e interpreta en comunidad en el seno del Pueblo de Dios, e igualmente si esa lectura e interpretación se hacen con la ayuda de la ciencia bíblica y del magisterio de la Iglesia. La ciencia y el magisterio se ponen al servicio de la Palabra de Dios, vivida y leída en el Pueblo de Dios.

En el contexto antes descrito, todo cristiano y cristiana puede ejercer el ministerio de la Palabra y esto con cinco características: con autoridad, con libertad, con seguridad, con legitimidad y autonomía. Autoridad, libertad y seguridad que vienen del conocimiento y la vivencia misma de la Palabra de Dios en la Biblia. Legitimidad, puesto que no se está transgrediendo la tradición hermenéutica de la Iglesia y se está ejerciendo un ministerio propio de todo bautizado. Finalmente autonomía, porque el estudio personal y comunitario de la Biblia posibilita caminar con motor propio, respetando la ayuda del magisterio y de la ciencia bíblica. Es con estas cinco características que todos los cristianos y comunidades pueden encontrar en el Nuevo Testamento al Jesús histórico, al movimiento de Jesús y a las iglesias que los apóstoles nos dejaron y con esta referencia histórica y este canon, discernir qué significa ser discípulos de Jesús hoy y cómo refundar hoy la Iglesia.

El movimiento bíblico actual consiste justo en esto: entregar la Biblia al Pueblo de Dios, para que con la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente (en palabras de Carlos Mesters), pueda con autoridad, legitimidad, libertad, seguridad y autonomía proclamar la Palabra de Dios. Más específicamente: descubrir en la Biblia al Jesús de la historia como criterio de discernimiento y canon de la fe, para poder construir en la actualidad un movimiento de Jesús y reformar la Iglesia. En la historia del cristianismo, todo movimiento bíblico ha terminado en una reforma de la Iglesia. Es impresionante cuando hoy entregamos el Jesús histórico a los pobres. Es impresionante sentir la autoridad de estos pobres cuando tienen en sus manos el canon o gramática de la fe. Es impresionante ver la seguridad, autonomía y libertad de nuestras comunidades cuando han interiorizado los criterios históricos del Nuevo Testamento. Toda esta realidad del movimiento bíblico entra en nuestra búsqueda de historicidad al interior del Nuevo Testamento.

Una última observación sobre la presentación que se hace de Jesús en el así llamado Credo de los Apóstoles (seguramente compuesto en el siglo III). En él se confiesa lo siguiente de Jesús: "Creo en Jesucristo... que *nació* de santa María Virgen, *padeció* bajo Poncio Pilato...". El "nació" y el "padeció" van seguidos, no se dice nada de lo que sucedió entre ese nació y ese padeció. No se dice para qué nació y por qué lo mataron. La vida del Jesús histórico: su predicación del Reino de Dios, sus milagros y exorcismos y sus parábolas no aparecen en el Credo. Algo

[11] Obra citada, pág. 231.

semejante tenemos en el Credo Niceno-constantinopolitano (siglo IV): "Creo en un solo Señor Jesucristo ...*que se hizo hombre;* y por nuestra causa *fue crucificado*". En los catecismos posteriores, incluso en el moderno *Catecismo* de la Iglesia Católica, se sigue el mismo esquema y tampoco se incluye una presentación articulada y completa de la narrativa del Jesús histórico. En el Credo y en el *Catecismo* lo que domina es el Jesús teológico y dogmático, no el Jesús histórico, y es con ese Credo que nuestro pueblo confiesa todos los domingos su fe y es con ese Catecismo que nuestros niños son educados en la fe.

Por consiguiente, la búsqueda del Jesús histórico que realizamos en América Latina y el Caribe debe tener como objetivo la confección de un nuevo Credo y un nuevo Catecismo enraizados directamente en la narrativa del Nuevo Testamento, estudiada desde la perspectiva histórica que aquí hemos diseñado. En muchas iglesias he hecho el experimento de tomar el evangelio de Marcos como Credo de la comunidad. Credo, Canon, Criterio, para confesar la fe de la comunidad, para discernir el discipulado, para orientar la evangelización y para confeccionar un Catecismo para la educación de la fe de la comunidad. En el Prólogo del evangelio de Lucas, éste dice que escribe a Teófilo, catequista ilustre de su comunidad, para que conozca la solidez de las enseñanzas que ha recibido. Sigamos hoy el ejemplo de Lucas.

2.4. Temas relevantes en nuestra búsqueda de historicidad

En nuestra búsqueda del Jesús histórico antes del cristianismo, y de la historicidad del movimiento de Jesús antes de la Iglesia y de las iglesias apostólicas antes de la Cristiandad, hay ciertos temas que priorizamos y les concedemos mayor relevancia. Esto es especialmente evidente cuando nuestra búsqueda la realizamos desde el Tercer Mundo (punto 2.1.) y con la clara intención de refundar y reformar las iglesias hoy (punto 2.3.). Aquí simplemente enumeraremos estos temas con unas pocas palabras de comentario:

Plena humanidad y corporeidad de Jesús. Esto contra la herejía actual dominante de no creer en la humanidad de Jesús. En el Jesús histórico debemos insistir en la conciencia plenamente humana de Jesús y no proyectar en él, como rasgos históricos, notas de su definición dogmática posterior.

Exégesis sociológica desde los pobres. La investigación exegética europea y anglosajona incorpora investigaciones geográficas, económicas, sociales y políticas en el estudio del contexto histórico de Jesús y del cristianismo originario. Esto es, en general, positivo y útil para nuestra búsqueda. Sin embargo, debemos incorporar estos análisis no de una forma neutra, sino desde la perspectiva de los pobres y su liberación. La exégesis sociohistórica del Primer Mundo muchas veces no es tan neutra como pretende, pues introyecta en los textos y en sus análisis perspectivas sociológicas propias del mundo dominante.

Jesús y los movimientos populares de su tiempo. Aquí, los estudios de Richard A. Horsley son muy útiles para nuestra búsqueda[12]. Es primordial en este punto extender la contextualización de los orígenes de la Iglesia a los movimientos sociales de los primeros siglos. Igualmente, asumir los movimientos sociales actuales como contexto de la lectura popular de la Biblia.

El proyecto de Jesús: el Reino de Dios. Éste es el gran tema en la búsqueda del Jesús histórico desde nuestra perspectiva. El estudio de los milagros, los exorcismos y las parábolas también entra aquí, solo que no en confrontación con la modernidad sino en el horizonte de la liberación de los pobres. Jesús no definió el Reino de Dios, pero lo 'narró' en sus obras y palabras y los evangelistas lo narraron en sus textos. Es esencial esta identificación del Reino con la vida de los pobres y no con la monarquía davídica, la santidad del Templo o el cumplimento de la Ley. Otra tarea consiste en interpretar la mesianidad de Jesús en referencia a este Reino de los pobres. Aquí insistir igualmente en los pobres como sujetos del Reino (siguiendo el espíritu de las bienaventuranzas). Jesús y las mujeres, Jesús y los niños. Los pecadores y el Reino. La ética del Reino y la Ley, Reino y Templo, Reino e Iglesia.

Visión apocalíptica de Jesús. El tema del Hijo del Hombre interpretado a la luz de Daniel (visión política de Jesús). Los discursos apocalípticos de Jesús (visión histórica de Jesús). El trasfondo apocalíptico del movimiento de Jesús. La visión apocalíptica de la resurrección. La parusía de Jesús como signo de esperanza.

Muerte y resurrección de Jesús. Una visión no sacrificial, sino martirial de la muerte de Jesús. La corporeidad del resucitado y su presencia escatológica en el movimiento de las primeras comunidades eclesiales.

Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Rescatar los temas históricos trabajados por Lucas en los Hechos de los Apóstoles: movimiento del Espíritu, Palabra y misión (ruptura de límites culturales y religiosos), primeras comunidades y testimonio. Los temas históricos en el movimiento paulino: los ministerios y carismas, la misión y el conflicto en las comunidades, el Evangelio de la Libertad cristiana frente a la Ley.

Las iglesias apostólicas antes de la Cristiandad. Sobre todo el tema de la pluralidad y la diversidad de modelos eclesiales. ■

---

[12] Richard A. Horsley/John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements ant the Time of Jesus.* Minneapolis-Chicago-New York, Winston Press, 1985. Posteriormente, ha publicado otros ocho libros en esta dirección.

UN NUEVO SEMINARIO EN EL DEI:

Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia

Esta vez un seminario intensivo y dedicado enteramente a la Biblia, con el método de "Lectura Popular de la Biblia" se inicia este año y durará todo el mes de julio. Esperamos realizarlo en todos los meses de julio de los años venideros. Es un seminario de nivel medio-alto, para personas ya dedicadas como formadoras y creadoras al movimiento bíblico. El DEI ya está apoyando el movimiento bíblico por toda América Latina, el Caribe y más allá. Necesitamos multiplicar los "biblistas populares" para ampliar y reforzar este movimiento.

Antecedentes del Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia

En el DEI se vio siempre la necesidad de entregar directamente la Biblia a los movimientos eclesiales, para lo cual era necesario formar a los agentes de pastoral en los métodos histórico-críticos y de Lectura Popular de la Biblia, con una hermenéutica liberadora e interdisciplinaria. Sobre todo en los sectores populares fueron surgiendo laicos y laicas que empezaron a interpretar la Biblia con autoridad, legitimidad, autonomía, libertad y seguridad. Los talleres de Biblia impartidos en diferentes países de América Latina y el Caribe fueron creciendo de manera acelerada. En la actualidad el DEI no logra satisfacer la demanda de talleres en Biblia, por lo que se hace urgente preparar formadores con un nivel alto, para dirigir los talleres locales con el método de Lectura Popular de la Biblia. El Movimiento Bíblico Popular está generando a su vez un movimiento de reforma dentro de las iglesias, el cual es necesario sostener multiplicando los biblistas populares.

Descripción del Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia

El Seminario se realizará en San José, Costa Rica, en la sede del DEI, en donde hay un albergue dispuesto para el hospedaje, la alimentación y la convivencia; se cuenta además con aulas, salones de estudio, biblioteca y recursos didácticos para el curso. El número de participantes será de 20 personas. Tendrá una duración de cuatro semanas y se realizará en los meses de julio de cada año. En el año 2002, las fechas del Seminario Intensivo serán entre el 1 y el 26 de julio.

Población meta

El perfil del participante deberá tener las siguientes características:

- Ser formadores y multiplicadores en talleres bíblicos de base y escuelas de formación bíblica.
- Tener un nivel medio o alto de formación previa.
- Tener cinco o más años dedicados a la formación bíblica.

• Ser provenientes de los países latinoamericanos y caribeños. En casos calificados, se aceptarían personas de otras áreas geográficas que deseen conocer nuestros métodos de interpretación bíblica.

• Tener una clara identificación ecuménica.

• Se favorecerá la participación de mujeres y personas laicas.

Objetivos

• Fortalecer el movimiento de Lectura Popular de la Biblia (LPB) en América Latina y el Caribe.

• Perfeccionar y socializar los métodos de la LPB.

• Socializar la bibliografía bíblica, principalmente la producida en América Latina y el Caribe.

• Ponerse al día en la literatura y métodos de investigación y formación bíblicos.

• Aprender unos de otros mediante la experiencia acumulada en la LPB.

Metodología

El método global de trabajo es lo que se conoce como Lectura Popular de la Biblia, en algunos lugares llamado Lectura Pastoral o Comunitaria de la Biblia. Se busca fundamentalmente combinar la exégesis científica y la pastoral: darle a la exégesis una dimensión pastoral y retrabajar la exégesis con base en la experiencia de los biblistas populares. Este encuentro entre exégesis y pastoral tiene como contexto los movimientos sociales y las comunidades eclesiales de base (y movimientos afines)

El curso como tal, tendrá los siguientes momentos metodológicos:

• *Seminarios intensivos:* durante las mañanas de lunes a viernes de cada semana, con una metodología básicamente expositiva, como medio de entrega de información. La exposición estará combinada con el debate grupal.

• *Talleres de núcleos comunes de interés:* durante los martes y jueves en las tardes de cada semana, para suscitar la discusión grupal sobre diferentes énfasis.

• *Estudio personal:* por medio de la lectura de bibliografía asignada, los lunes, miércoles y viernes por las tardes de cada semana.

• *Conferencias:* cada semana habrá una conferencia de análisis de la realidad económica, política, eclesial y teológica, para contextualizar la LPB.

Contenidos

El programa se articulará, de preferencia, según libros bíblicos y no por temas. Se privilegiarán inicialmente los libros del Nuevo Testamento. Se ofrecerá como servicio una introducción mínima a las lenguas bíblicas (hebreo y griego). Se dará metodología exegética con base en algunos libros de la Biblia. En los primeros talleres estaremos analizando las claves generales de interpretación de los libros de la Biblia Hebrea, los evangelios sinópticos, Hechos de los Apóstoles, Romanos y Apocalipsis.

Cada año variará la temática de acuerdo con la coyuntura socio-teológica del continente y respondiendo a las sugerencias de los participantes.

Recursos docentes

El DEI cuenta en la actualidad con biblistas como miembros del equipo docente: Pablo Richard (quien coordinará el Seminario), Elsa Tamez, Silvia Regina de Lima Silva y Jorge Pixley. Eventualmente invitaríamos a exégetas latinoamericanos y caribeños, vinculados al DEI como investigadores asociados. ■

NOVEDAD DEI

ÉTICA Y MEDIO AMBIENTE
Hacia una vida sostenible

Roy H. May

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3573

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only